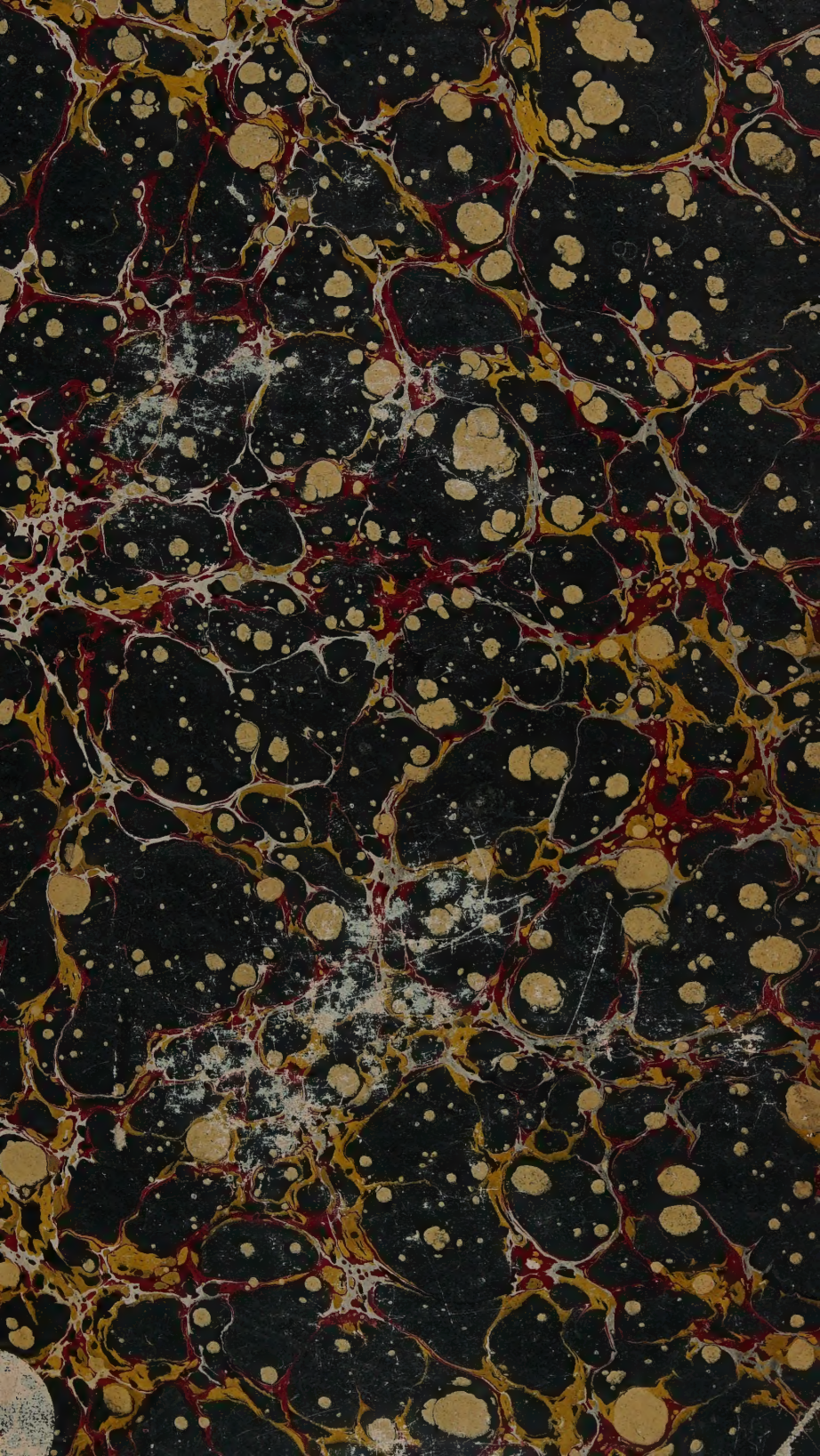

Class 234.25 G997 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK V. 2

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

3 DEC 1926

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

RAFAEL GYLLENBERG

PISTIS

EN UNDERSÖKNING BETRÄFFANDE BRUKET OCH BETYDELSEN AV ΠΙΣΤΙΣ OCH DÄRMED BESLÄKTADE ORD I DET HELLENISTISKA TIDEVARVETS RELIGIONER

II

KRISTENDOMEN

HELSINGFORS 1922

PISTIS

EN UNDERSÖKNING BETRÄFFANDE BRUKET OCH BETYDELSEN AV ΠΙΣΤΙΣ OCH DÄRMED BESLÄKTADE ORD I DET HELLENISTISKA TIDEVARVETS RELIGIONER

II

KRISTENDOMEN

AKADEMISK AVHANDLING

som med tillstånd av Teologiska fakulteten vid Helsingfors Universitet framställes till offentlig granskning i historisk-filologiska lärosalen lördagen den 11 november 1922 kl. 12 f. m.

AV

RAFAEL GYLLENBERG

FIL. MAG., TEOL. KAND.

HELSINGFORS 1922

234.25
G997
v.2
80597

HELSINGFORS 1922
MERCATORS TRYCKERI AKTIEBOLAG

FÖRORD.

Denna del av mitt arbete ansluter sig omedelbart till den föregående, „Pistis I Hellenismen och senjudendomen". Det där skildrade bildar på varje punkt grunden för min syn på företeelserna inom den kristna litteraturen och förutsättes som bekant. Uttryckliga hänvisningar till nämnda första del förekomma fördenskull blott sällan, och även då sådana gjorts, har till följd av vissa tekniska omständigheter vid arbetets tryckning, sida icke angivits. Dock torde den detaljerade innehållsförteckningen göra det lätt att finna de åsyftade ställena. I allt övrigt ber jag att få hänvisa till företalet och inledningen i arbetets första del.

Författaren.

INNEHÅLL:

Sid.

Första kapitlet: **Paulus** 1

Litteratur och allmänna synpunkter. — Tron som religion, religiös anslutning, omvändelse. — Tron som trohet och ståndaktighet. — Tron som övertygelse och förvissning. (1—5). Den troende som pneumatiker. — „Pneuma". — Troende eller trogen? — „Pistis" och „pneuma". — Paulus' omvändelse. — Andras omvändelse. — Missionspredikan och dopet. — 2 Kor 4,12—14. — 1 Kor 2,5. — Rm 11,25 ff. — Gal 3. — Tron som teoretisk övertygelse. — Ingen dogmatisk tro. (5—17).

Tron som nådegåva. Paulus och hellenismen. — 1 Kor 12,9; 13,2. Den undergörande tron. — Rm 12,3. Kvantitativa bestämningar. De starka och de svaga. — „En kristen människas frihet." — 2 Kor 5,7. 1 Kor 13,12. Begränsningen. — 2 Kor 1,24. Medarbetaren. — 1 Kor 13,13. Kärleken. — „Praktisk kristendom". — Tron på sanningen. (17—26).

Rättfärdiggörelsen av tro. — „Nomos" och „pistis". — Rättfärdiggörelsebegreppet i judendomen. — Rättfärdiggörelsen enligt Paulus. — Rättfärdiggörelsen i hellenismen. — Rättfärdiggörelsen enl. Gal. — Rättfärdiggörelsen enl. Rm. — Abrahams tro. (26—34).

Judiskt och hellenistiskt. (34—36).

Andra kapitlet. **Johannes och Ignatios** 37

I. Johannes.

Översikt av bruket. — Att tro. — Logos. Prologen och evangeliet. — Växlande konstruktioner. — Tecken och tro. — Huru tron uppstår. — Tron upptäckt, skådande av Gud. — Skådandet av Gud medför frälsning. — Tron enligt Johannes. — Det religionshistoriska sammanhanget. — 1 Joh. (38—49).

II. Ignatios.

Lånade formler. — „Tron" och „livet". — Föreningen med Kristus. — Gudomliggörelsen. — Kulten. — „Tron" enligt Ignatios. (49—55).

Tredje kapitlet. **Trosbegreppet under judiskt inflytande** 56

I. Hebreerbrevet.

Hebreerbrevets religionshistoriska och litteraturhistoriska ställning. — Trohet. — Tro och hopp. — Otro — olydnad. — Tro, hopp, tålamod. (56—60).

II. Första Klemensbrevet.
Klemensbrevet och Hebreerbrevet. — Tron som lydnad och ödmjukhet. — Klemens och Paulus. — Klemensbrevets religionshistoriska ställning, (60—65).
III. Det s. k. andra Klemensbrevet. (65—66).
IV. Jakobs brev.
Litteraturhistorisk orientering. — Tron som gudsförtröstan. — Tron som försanthållande. (66—69).
V. Första Petribrevet. (69—70).
VI. Apokalypsen. (70—71).
VII. Barnabasbrevet och Didache.
Barnabasbrevet. — Barnabasbrevets religionshistoriska ställning. — Barnabas och Ignatios. — Tron, hoppet och fruktan. — Didache. (71—75).
Fjärde kapitlet. **Trosbegreppet under populärhellenistiskt inflytande** 76
I. De synoptiska evangelierna.
Johanneiska vändningar. — Synoptikernas uppfattning om tron. — De troende. (76—79).
Jesu språkbruk. Troheten. — „Din tro har hjälpt dig.“ — Tro „såsom ett senapskorn“. — „Allt förmår den som tror.“ (79—82).
Jesus och evangelisterna. — Synoptikerna och Johannes. (82—83).
II. Apostlagärningarna. (84—85).
III. Apostlaakterna, Hermas och den begynnande folkliga gnosticismen.
Apostsaakterna. (86—89).
Hermas. (89—92).
Salomos oden. (92—93).
Pistis Sofia och andra gnostiska skrifter. (93—97).
Femte kapitlet. **Tron som dogmatiskt försanthållande** 98
I. Pastoralbreven.
Pastoralbrevens religionshistoriska ställning. — Olika betydelser hos „pistis“: troheten; de troende. — Den sunda läran. (98—102).
II. Judasbrevet och Andra Petribrevet.
Judasbrevet. — Andra Petribrevet. (102—104).
III. Polykarpos' brev. (104—105).
Använd litteratur 106

FÖRSTA KAPITLET.

Paulus.

Litteratur och allmänna synpunkter. Genom de senaste årens forskningar ha åtskilliga Paulusproblem framträtt i ny belysning. Dels med stor ensidighet ha olika sidor av hans väsen skildrats. Så har t. ex. Deissmann betonat att Paulus framför allt är en personlighet och profet, först i andra rummet dogmatiker (Paulus, speciellt sid. 4. Jfr J. Weiss, Urchristentum sid. 320 f.; Weinel, Theologie sid. 267). Wernle har skildrat Paulus som missionär (Paulus als Heidenmissionar[2] 1909) och entusiast (Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897; Anfänge unserer Religion[2] 1904). Reitzenstein har sökt framvisa de hellenistiska mysteriernas inflytande på och betydelse för Paulus (Die hellenistischen Mysterienreligionen). Däremot har Wrede kraftigt framhävt teologiens roll för Paulus' personlighet och gärning (Paulus, RgV). — Slutligen ha de olika synpunkterna i några stora verk sammanfattats till glänsande helhetsbilder (Bousset, Kyrios Christos, Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments, J. Weiss, Das Urchristentum). — Det framgår att Paulus som diasporajude är beroende av såväl gammaltestamentliga och senjudiska som hellenistiska idéer (jfr bl. a. J. Weiss senast i ZNTW (1919/20) sid. 127 ff. och Knopf, Einführung sid. 338 f.) och med denna mångsidighet är förenad en mångsidighet i begåvning som gör att han samtidigt kan verka som teologisk tänkare, missionär, organisator osv. (Jfr ytterligare Weinel, Paulus[2] 1905). Som sitt levnadskall betraktar han dock missionen.

Tron som religion, religiös anslutning, omvändelse. Paulus använder πίστις i flera olika betydelser, dock endast undantagsvis

i icke-religiös bemärkelse.[1]) Ordet omspänner det religiösa livet från dess yttre former till dess innersta upplevelser och erfarenheter.

Både i hellenismen och i senjudendomen hade *πίστις* kommit att betyda helt enkelt „religion“, *πιστός* eller *πιστεύων* hade blivit en benämning på dem som tillhörde kultsammanslutningen och *πιστεύειν* betecknade tillhörigheten eller anslutningen till konventikeln eller mysterieförsamlingen och dess kult. Denna betydelse har ordgruppen hos Paulus ofta. *πιστεύειν* användes på detta sätt i följande exempel:

Rm 13,11 *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν.* 1 Kor 3,5 kallar Paulus sig och Apollos „tjänare, genom vilka I haven kommit till tro“. 1 Kor 15,11: „så är det — — — på det sättet I haven kommit till tro“ (jfr J. Weiss Der erste Kor. sid. 353). *ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε,* 1 Kor 15,2. Samma betydelse förekommer även 2 Tess 1,10 där *ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν* är parallelled till *ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* i den i psalmstil och med tillhjälp av psalmcitat byggda versen.

På samma sätt användes *πιστεύων.* Klarast är 1 Kor 14,22: *ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν.* 1 Kor 1,21 kan ordet fattas lika allmänt. 1 Tess 1,7: „Så bleven I själva ett föredöme för alla de troende i Macedonien och Akaja“ samt 1 Tess 2,10. 13 är detta det enda möjliga. Även mitt uppe i polemiken kan Paulus understundom använda ordet på detta sätt, t. ex. Gal 3,22; Rm 1,16; 3,22; 4,11; 10,4. Samma betydelse har *οἱ ἐκ πίστεως* Gal 3,7. 9, samt *οἱ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* Rm 3,26, emedan det här inte synes vara Paulus' mening att betona *Ἰησοῦ* („der im Glauben an Jesus wurzelt“ Lietzmann). Huruvida Rm 15,13 hör hit är inte fullt så säkert. Jülicher (Schriften) översätter *ἐν τῷ πιστεύειν* „auf dem Grund des Glaubens“, Lietzmann „indem ihr glaubt“, synbarligen avser Paulus dock endast adressaternas

---

[1]) Gal 5,22 Bousset i Schriften „Treue“; däremot Lietzmann i Hbuch „Glaube“; 1 Kor 13,7 „Vertrauen auf das Gute im Widersacher“, J. Weiss, Der erste Kor. sid. 317. På gränsen mellan etiskt och religiöst står *πεπίστευμαι* Gal 2,7; 1 Kor 9,17; Rm 3,2; 1 Tess 2,4. Allestädes kommer man tillrätta med betydelsen „anförtro“, men varje gång är det anförtrodda någonting religiöst, jfr ock Joh 2,23–25. Anförtros behöver blott det som inte verkar för sig självt, och det är icke uteslutet att dessa ställen syfta på den religiösa uppenbarelsen.

nuvarande tillstånd som „troende“, kristna. — I samma bemärkelse förekommer även *πιστός*. 2 Kor 6,15 använder Paulus det som motsats till *ἄπιστος* = hedning. 1 Kor 6,6 står på samma sätt *ἀδελφός* som motsats till *ἄπιστος* (6,1 äro *ἅγιοι* och *ἄδικοι* dessa motsatser; till *ἅγιοι* Dibelius, Hbuch ad 1 Tess 3,13; till *ἄδικος* Lietzmann ibid. ad 1 Kor 6,1), varigenom *πιστός* och *ἀδελφός* bli identiska. J. Weiss (Der erste Kor. sid. 193) betraktar *πιστός* just på grund av denna betydelse som tvivelaktigt, så vitt jag kan se, med orätt.

På samma sätt måste bruket av *πίστις* bedömas, t. ex. Gal 1,23: *μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει*, sagt liksom med den tanken underförstådd att det utom den *πίστις* det här är fråga om ges även andra *πίστεις* i världen. Samma betydelse finnes Gal 3,23 och 25: „förrän tron kom“, „sedan tron har kommit“, samt Gal 6,10 där *οἰκείους τῆς πίστεως* är „medbröder i tron“, bekännare av samma religion (Lietzmann: „Glaubensgenossen“) och att jämföra med *ἀδελφοί*.

Rätt allmänt använder Paulus *πίστις* också, då han tänker på det kristna livets konkreta utgestaltning intellektuellt och praktiskt. Då han i början av Rm (1,8) säger *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*, så kan det som Lietzmann översätter betyda „dass von eurem Gläubigwerden in der ganzen Welt gesprochen wird“, men redan i det därom påminnande 1 Tess 1,8: *ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν*, är det inte fråga em tessalonikernas omvändelse till kristendomen, utan om det permanenta kristendomslivet i deras församling (1,3; 3,2. 5. 6. 7. 10; 5,8). I Filipperbrevet kallar han församlingens glädje „glädje i tron“ (1,25) och använder ordet „tro“, då han menar dess kristna liv, dess kristendom (2,17; jfr till denna vers Dibelius i Hbuch). Kristendomslivet, kristendomen menar Paulus även 1,27.

Tron som trohet och ståndaktighet. Paulus' församlingar voro på många sätt hotade. Medlemmarna voro få och ständigt utsatta för frestelsen att övergå till någon annan ny religion eller till judendomen. Det behövdes inte häller mycket för att en eller annan församling helt skulle försvinna.

Då Paulus tänker på sina församlingar, förefaller det för den skull honom som om de levde i förhållanden som voro karaktäristiska för den senjudiska församlingen. Och då han

skriver till dem, gör sig hos honom någon gång en stämning märkbar som påminner om den senjudiska.

I 1 Tessalonikerbrevet är Paulus bekymrad huruvida församlingen skall härda ut, „så att ingen bleve vacklande under dessa lidanden“ (3,3). Hans ord om tron nyanseras därför i detta brev genomgående av tanken på ståndaktigheten i prövningar. Redan 1,3 talar han om *ἔργον πίστεως*, det yttre vittnesbördet om att kristustron finnes (jag vore inte benägen att sammanställa detta med 1 Kor 12,9; 13,2. 13 såsom Dibelius Hbuch), och *ὑπομονὴ ἐλπιδος*, „ståndaktighet“, „Heroismus“ (Dibelius hänvisar till IV Mack. 1,11). Denna gång får Paulus gynnsamma underrättelser om församlingens *πίστις* (3,6): tessalonikerna „stå fasta i Herren“ (v. 8), liksom „bepansrade“ (5,8). Samma grundton finnes i det parallella stycket i 2 Tess. (1,4. 5). Även här är *πίστις* kristendomslivet med betoning av troheten.

Men liksom i judendomen all mänsklig trohet och ståndaktighet haft till förutsättning Guds trofasthet, så talar även Paulus om Guds trohet: *πιστός ὁ καλῶν ὑμᾶς* 1 Tess 5,24; *πιστός ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε* 1 Kor 1.9 (paralleller i G. T. J. Weiss, I Kor sid. 11) vardera gången i hälsningarna, likaså vid slutet av ett enstaka stycke 1 Kor 10,13 och vid bedyrandet „så sant Gud är trofast“ 2 Kor 1,18. Att Gud är *πιστός* betyder för Paulus att hans en gång fattade rådslut är orygglig, „sin kallelse kan Gud icke ångra“ Rm 11,29. Han skall slutföra sitt verk, styrka de kristna, bevara dem från det onda, framför allt icke låta satan fresta dem över deras förmåga. Såvitt på Gud ankommer skall den som en gång blivit omvänd också bli frälst Rm 8,28 ff., Fil 1,6 (jfr J. Weiss, Urchristentum sid. 394 f.). Även *πίστις* förekommer i denna betydelse; „Guds trohet“ talar Paulus om i Rm 3,3, där han genomgående argumenterar utifrån den gamla israelitiska förbundstanken. Lietzmann översätter riktigt: „Wenn auch einige bundbrüchig geworden sind, deren Bundesbruch macht doch nicht Gottes Bundestreue zu nichte?“ Guds trohet var en tanke som Paulus redan före sin omvändelse blivit förtrogen med och alltså medfört från judendomen. Det bevisas av det formelaktiga bruket. — 2 Tess 3,3 förekommer formeln om *κύριος*: *πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος* (en del handskrifter ha även här *θεός*), alltså överförd på Kristus (jfr Schriften samt till formeln överhuvud J. Weiss, Der erste Kor. sid. 11; där även paralleller ur LXX).

Samma bruk av *πίστις* och samma uppfattning om trohetens betydelse för människans gudsförhållande finna vi hos Epiktetos. Det är en av de punkter där judendomen och stoicismen beröra varandra. Dock saknar frågan om i detta stycke möjligen förekommande stoiskt inflytande på Paulus betydelse.

Tron som övertygelse och förvissning. Den fasta övertygelsen är den mera teoretiska formen av samma „tro" som i det praktiska livet, både som deltagande i kulten och som sedlig vandel, visar sig som trohet och ståndaktighet. Här möta vi dels typiskt judiska dels mera om hellenismen påminnande nyanser. Rm 4,20 f, säger Paulus om Abraham: „Han tvivlade icke på Guds löfte i otro, utan blev fastmer starkare i sin tro; ty han ärade Gud och var fullt viss om att vad Gud hade lovat, det var han också mäktig att hålla". „Tron" är här övertygelsen om att Guds löften gå i uppfyllelse och den därpå grundade ståndaktigheten i lydnaden mot Gud i det dagliga livet. — Besläktad är tanken i Kol 1,23: „om I nämligen förbliven i tron, väl grundade och fasta, utan att låta rubba eder från det hopp som tillbjudes oss i evangelium". Det gäller att behålla en fast övertygelse, då främmande läror börja göra sig gällande: „när jag ser fastheten i eder tro" 2,5 och „låten eder — — — — befästas i tron" 2,7. På samma sätt som 1,23, kombinerar Paulus tron och hoppet 1,4 f., och liksom i senjudendomen, så är *ἐλπίς* även här det typiskt eskatologiska ordet. — För att dock fullt förstå vad allt Paulus kan inlägga i *πίστις* som övertygelse, måste vi emellertid först betrakta en del andra företeelser.

Den troende som pneumatiker. I ingen av de nämnda betydelserna användes *πίστις* prägnant. Men det finnes ställen hos Paulus av vilka det tydligt framgår att han med *πίστις* och *πιστός* förband tanken på det som utgjorde centrum i hans religion och fromhet. Jag utgår från 1 Kor 14,22—24. Frågan gäller ekstatiska företeelser, främst tungomålstalandet. Paulus värderar det högt (v. 15), det är en av Andens gåvor (12.28), ett bevis på gudsbarnaskapet (Gal 4,6), ett insegel och en underpant på frälsningen (2 Kor 1,21 f.), det är någonting som hör med till en kristens liv. Det skiljer den som är *πιστεύων* från både den som kallas *ἰδιώτης* (v. 23), den ännu icke döpta katekumenen eller proselyten (J. Weiss, Der erste Kor. sid. 329 ff. Bousset i Schriften ad 14,23. — Jfr Bousset ibid. ad 14,16 och Lietzmann, Hbuch), och den som är *ἄπιστος*, hedning. Nu är tungomålstalandet inte den enda gåvan,

utan en bland många gåvor som utmärka den troende. Men alla dessa gåvor äro typiska för pneumatikern, sådan vi känna honom från hellenismen liksom från kristendomen. Med *πιστεύων* menar Paulus här alltså pneumatikern, och han tyckes också anse det som naturligt att varje döpt kristen är pneumatiker, hela församlingen kan tala med tungor eller profetera.

Bilden av pneumatikern, ofta med typiskt hellenistiska drag, framträder även annars då Paulus ställer mot varandra *πιστός* eller *πιστεύων* och *ἄπιστος*. Så t. ex. 1 Kor 7,12–15. Med *ἄπιστος* förbinder sig tanken på orenhet, beroende av hedningarnas förhållande till demonerna, en orenhet som de kristna äro befriade ifrån. J. Weiss anmärker till detta: „es handelt sich hier weder um Ethik noch um subjektive Religiosität, sondern um objektive Heiligkeit, Gottgeweihtheit und damit um Aufhebung der dämonischen Unreinheit des Heiden“ (Der erste Kor. sid. 181). Därför kan inte människan med naturliga krafter övergå från det förra tillståndet till det senare. Demonerna såsom en andlig makt kunna besegras endast genom en annan makt av samma slag, *πνεῦμα*, som tager sin boning i människan. Redan för Jesus var det givet att mänskliga medel inte räckte till mot satan och demonerna, de kunde besegras blott „med Guds ande“ (Mt 12,28; jfr J. Weiss i Schriften I^3 sid. 315). Hos Paulus är dualismen mellan naturligt och övernaturligt vida skarpare utformad. Gud verkar människornas frälsning genom att fylla dem med anden. „Die Betrachtung ist hier ganz dynamisch, das Wirken einer Kraft wird aufgehoben durch das Eintreten einer anderen, die jener überlegen ist“ (J. Weiss, Urchristentum sid. 400). — Även 2 Kor 6,14–15 hör hit: „Gån icke i ok tillsammans med dem som icke tro (*ἀπίστοις*); det bleve omaka par. Vad har väl rättfärdighet att skaffa med orättfärdighet, eller vilken gemenskap har ljus med mörker? Huru förlika sig Kristus och Beliar, eller vad delaktighet har den som tror med den som icke tror?“ Jämför man detta med det något tidigare „— — Gud — — är den som har låtit ljus gå upp i våra hjärtan, för att kunskapen om Guds härlighet, — — — skall kunna sprida sitt sken“ (4,6), ser man att det som här skiljer mellan *πιστός* och *ἄπιστος*, är det ljus, *φῶς*, som Gud förlänat människan, och *φῶς* växlar i mysterierna med *πνεῦμα* (Reitzenstein, Mysterienreligionen sid. 142, Bousset, Kyrios Christos sid. 172 ff., Wetter, Phos.). Följaktligen tänker Paulus även här på en särskild andemeddelelse åt de kristna, och den

är det som berättigar dem till namnet *πιστοί*, medan *ἄπιστοι* äro de som av „denna tidsålders gud" så behärskas att de icke kunna mottaga *φωτισμός* (4,4).

„*Pneuma.*" I sin uppfattning om anden och dess verkningar visar sig Paulus i stort sett dela sin samtids föreställningar om andarna som upphovet till varje slag av psykiska företeelser. Naturligtvis finner man de mest olika uppfattningar alltifrån den lägsta vidskepelse till den mest sublima mystik, och det är därför givet att Paulus också avviker från den gängse uppfattningen i sina församlingar. Icke de många olika andarna eller gudomsväsendena som i tur och ordning togo sin boning i människan, utan Guds ande som den ständigt och ensamt verkande kraften i hjärtat var det han kände sig uppfylld av (Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes sid. 76, Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus sid. 73 ff., Bousset, Kyrios Christos sid. 112). Dock får man inte alltför ensidigt sublimera Paulus' uppfattning om Anden. Otvivelaktigt är den för honom en etisk-religiös princip, men samtidigt är den ock en „gudomlig, fysisk-hyperfysisk substans" (Heitmüller, Im Namen Jesu sid. 326; Bousset, a. a. sid. 124 f., J, Weiss, Urchristentum sid. 407). Det viktigaste är att Paulus betraktat sig själv som pneumatiker och därvid varit medveten om att leva ett liv fullkomligt olikartat vanliga människors (Bousset, a. a. sid. 117 ff.). Och pneumatiker blev han genom att han „kom till tro", och detsamma förutsätter han hos sina församlingsmedlemmar [1]).

„*Troende*" *eller* „*trogen*"*?* Det faller sig då också naturligast att översätta *πιστός* med „troende" på ett antal ställen, där även betydelsen „trogen" vore tänkbar. 1 Kor 4,17 säger Paulus om Timoteus *ὃς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ.* Samma formel upprepas i Kol: Tykikus är *ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ* (4,7), Epafras *πιστὸς — — διάκονος τοῦ Χριστοῦ* (1,8), församlingen *ἅγιοι καὶ πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ* (1,2), Onesimus *πιστὸς καὶ ἀγαπητὸς ἀδελφός* (4,9). J. Weiss ad 1 Kor 4,17 säger visserligen att i dessa fall *πιστός* „nur 'treu, zuverlässig' heissen kann", medan Lietzmann, Dibelius (Hbuch) och Lueken (Schriften) översätta „gläubig" (däremot Bousset,

---

[1]) Jfr ytterligare H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Deissmann, Paulus sid. 85 ff.; J. Weiss, Urchristentum sid. 327 f. 356 f.; H. Holtzmann, Theologie II sid. 18 ff. 84 ff. 154 ff.; O Pfleiderer, Urchristentum I sid. 263 ff.

Schriften 1 Kor 4,17 „treu"). Åtminstone Kol 1,2 är den religiösa betydelsen tydlig (*ἅγιοι = πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χῳ.* Dibelius) och på alla dessa ställen är *πιστός* så innerligt sammanknutet vid andra religiösa termer att den etiska betydelsen „trogen" verkar främmande. Alla dessa ord *τέκνον, διάκονος, σύνδουλος, ἀγελφός, ἀγαπητός* förekomma i samtida religiöst språkbruk som religiösa eller kultiska termer. — Till *τέκνον* jfr Dibelius (Hbuch) ad Fm 10, 1 Tim 1,2. Mystagogen som fader och mysten som son Dieterich, Mithrasliturgie sid. 153 ff.; Bousset, Kyrios Christos sid. 116; Reitzenstein, Mysterienreligionen sid. 27 f. 117 f. — *ἀδελφοί* kallades medlemmarna i poimandresförsamlingen i Egypten, Reitzenstein, Poimandres sid. 154, Mysterienreligionen sid. 28, se vidare Cumont-Gehrich, Die Orientalischen Religionen sid. 179 f. 299 anm. 83 „teuerste Brüder"; Dieterich, Mithrasliturgie sid. 149 f.; Hepding, Attis sid. 178 f. 187; Lietzmann Hbuch ad Rm 1,13; v. Harnack, Mission I sid. 387, 389. — *διάκονος* är inte tjänare i vanlig bemärkelse, utan en direkt eller indirekt i religiös tjänst stående person, Reitzenstein, Mysterienreligionen 1 Aufl. sid. 81 f. (Par. pap. 22,25; 23,23), även om man anser avståndet mellan Paulus och mysterierna vara vida större än vad Reitzenstein gör. Jfr Dibelius (Hbuch) ad Fm 1 samt *διάκονοι θεοῦ* 2 Kor 6,4. — *σύνδουλος* är icke blott medtjänare, utan medtjänare i Kristus. Det har paralleller i G. T. och användes av Paulus om religiös tjänst: *ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* Fil 2,22; 1 Tess 1,9. Jfr Lietzmann (Hbuch) ad Rm 1,9. Men även i mysteriespråket finnes ordet, Reitzenstein, Mysterienreligionen sid. 77. Jfr även *συστρατεύεσθαι,* Cumont-Gehrich, a. a. XI anm. 1, 180; Reitzenstein, Mysterienreligionen 71 f. 87 ff. 213; v. Harnach, Militia Christi. — *ἀγαπητός* betecknar ett alldeles särskilt förhållande till Gud, Dibelius (Hbuch) ad 1 Tim 6,1; Klostermann (Hbuch) ad Mk 1,11. Joh 1,34 ha många handskrifter för *ἀγαπητός — ὁ ἐκλεκτός.* — Slutligen är ju hos Paulus *ἐν κυρίῳ = ἐν Χριστῷ* detsamma som *ἐν πνεύματι,* det rent religiösa uttrycket för det pneumatiska, kristna livet. — I den sammanställning, vari dessa uttryck förekomma, klingar mysteriespråket i varje ord. — På samma sätt klingar det religiösa så starkt med både 1 Kor 4,2 och 1 Kor 7,25 (J. Weiss: „trogen"; jfr Der erste Kor. sid. 93 f. 193; Lietzmann på det senare stället „troende"), att vi även här snarare ha att läsa troende än trogen.

Dock har Paulus använt *πιστός* även med annan nyansering.

Gal 3,9 kan ordet visserligen vara inkommet för klanglikhetens skull med *ἐκ πίστεως* (jfr Wendland, Die urchr. Literaturformen 354 f,), men mera sannolikt är att vi här ha det judiska *næ'ᵃmān.*

Pistis och pneuma. Vad som ovan sagts om den troende som pneumatiker, får ytterligare stöd av att Paulus själv sammanställer *πίστις* och *πνεῦμα,* och betraktar Anden som vittnesbördet om att tron finnes. 2 Kor 13,5 skriver han: „Rannsaken eder själva, huruvida I ären i tron *(εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει),* ja, pröven eder själva. Eller kännen I icke med eder själva att Jesus Kristus är i eder?" I samma brev har han tidigare sagt: — — „så tro också vi, eftersom vi hava samma trons Ande" (4,13: *ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως — — — καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν).* Såsom känt identifierar Paulus *πνεῦμα* och *κύριος* = *Χριστός* (jfr Bousset Kyrios Christos sid. 110). I besittning av *πνεῦμα* = „trons Ande", betraktar sig Paulus som troende, och han uppmanar sin församling att pröva sig själv, huruvida även den „är i tron". Tecknet är anden, *πνεῦμα*: ha de den icke, så äro de icke „i tron" och tvärtom. Lietzmann förklarar (ad 13,5) *πίστις* som „Stimmung des neuen pneumatischen Lebens". Paulus vill att församlingen fortfarande skall leva i den första entusiasmen. Försvinner denna, då är det redan betänkligt med dess kristendom.

Paulus' omvändelse. Med *πιστεύων* förstår Paulus pneumatikern. „Att hava kommit till tro" betyder att man mottagit anden, har man åter förlorat anden, så har också „tron" upphört. Övergången till kristendomen, omvändelsen, består i erhållandet av anden. Med ledning härav synes det också möjligt att komma till jämförelsevis stor säkerhet om Paulus' egen omvändelse, utan att förfalla till det slags psykologiserande förklaringar som Bousset med skäl frånkänner vetenskapligt värde (Kyrios Christos sid. 106). Dock måste man därvid avstå ifrån att förklara själva upplevelsen vid Damaskus och från att använda den som förklaringsgrund, och nöja sig med vad Paulus, särskilt i Romarbrevet, säger om tillståndet före och efter omvändelsen. Ty även där han talar om den troende överhuvud, är han själv paradigmat (jfr Wernle, Paulus als Heidenmissionar sid. 7 f.).

Bakgrunden för Paulus' omvändelse är den „estetiska" judendomen med dess förtröstan på lagen, sådan den skildrats i detta arbetes första del. Paulus har själv inför döden, domen och förgängelsen hoppats på frälsning och evigt liv genom lagens besittande (jfr Weinel, Theologie sid. 270 f.). Senare har han

med bitter ironi skildrat denna säkerhet. Rm 2,17 ff. säger han: „Du kallar dig jude och förlitar dig på lagen och berömmer dig av Gud. Du känner ock hans vilja, och eftersom du har fått din undervisning ur lagen, kan du döma om vad rättast är; och du tilltror dig att vara en ledare för blinda, ett ljus för människor som vandra i mörker, en uppfostrare för oförståndiga, en lärare för enfaldiga, eftersom du i lagen har uttrycket för kunskapen och sanningen". (Till förståelsen jfr Norden, Agnostos theos sid. 296 ff.) De följande verserna visa sedan tillfyllest huru exklusivt „estetisk" denna lagkult var. Lagen drev inte till allvarsamma etiska ansträngningar, huru stor vikt man än lade på ceremoniallagens uppfyllande. Lagen var ett sakrament och liksom i mysteriereligionerna, så tenderar man även i judendomen mot frälsning endast genom ceremonier, reningar, kult och mysterier (jfr till hellenismen Wernle, Jesus und Paulus, sid. 79 ff. Wetter, „Sohn Gottes" sid. 120 Anm., Rom. världsväldets rel. sid. 175 ff., till judendomen d. a. I kapitel II och Windisch, Taufe u. Sünde). Samma strömning möter Paulus senare mångenstädes i sina församlingar. Men tanken att lagen som ställer så stora krav på människan, kunde lända henne till frälsning oberoende av om hon fyller eller icke fyller den, blir för Paulus olidlig. Därmed begynner för honom den stora kris som för honom in i den etiska pessimismen (Weinel, a. a. sid. 279). Människan vet vad som är gott, erkänner att lagen är god (Rm 7,16) och vill uppfylla den (Rm 7,18). Men hon förmår det inte. Hon har inte herravälde över sig själv. Hon är *σάρκινος* (7,14) och i *σάρξ* bor intet gott (till *σάρξ* jfr Lietzmann, Hbuch Rm^2 sid. 71 f. 77 ff.). Dessutom råder över henne synden, *ἁμαρτία*, tänkt som en nästan personlig makt (Weinel a. a. sid. 275, Dibelius a. a. sid. 119 ff. 124). Människan är ett slagfält på vilket tvenne starka makter, hennes egen „invärtes människa" (Rm 7,22) och synden, utkämpa en förbittrad strid. Själv är hon vanmäktig, hon kan blott följa stridens gång och finner till sin förskräckelse att *ἁμαρτία* är den starkare av de två makterna. Synden triumferar (Rm 7,15–23; Weinel a. a. sid. 275 ff. 317 f. Dibelius a. a. sid. 122). Till och med lagen, *νόμος*, som dock var given till stöd för det goda, „till liv" (Rm 7,10), bidrar blott till att *ἁμαρτία* segrar (Rm 7,5. 7–11). Därmed förfaller människan till förtvivlan (Rm 7,24), *νόμος* har visat sin vanmakt. För att kunna bli räddad undan döden (till *θάνατος* jfr Dibelius a. a. sid. 119 ff.) behöver människan bistånd av en annan makt.

Denna finner Paulus i Kristus. Däri består hans omvändelse. Det som *νόμος* icke mäktat med, det utför *Χριστός* (jfr Wrede, Paulus sid. 10, 86 f.). Kristus är för Paulus framför allt ett himmelskt väsen (jfr J. Weiss, Urchristentum sid. 369 f.), en kosmisk princip (J. Weiss sid. 368 ff. Dibelius a. a. sid. 96, 108, 132). Jesu jordeliv blir därför en episod i den frälsargärning som Kristus utför (Weinel a. a. sid. 411 ff. 417 ff. 290 f. 324 f. J. Weiss, Urchristentum sid. 139 f. 341 ff.). Kristus = *κύριος* är också identisk med *πνεῦμα* (2 Kor 3,17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*. Jfr Bousset, Kyrios Christos sid. 110 ff. Pfleiderer a. a. I sid. 269 ff. Weinel a. a. sid. 419). Och med *Χριστός* och *πνεῦμα* som en inneboende kraft (Gal 1,16; 2 Kor 4,6; jfr Weinel a. a. sid. 324 ff. Heitmüller, „Im Namen Jesu" sid. 326) känner sig Paulus befriad från den kvalfulla tröstlösa kamp som lagen tvingat honom in i, men inte kunnat hjälpa honom att övervinna. Nu är däremot *ἁμαρτία* besegrad (Rm 8,1 ff.) och *νόμος* överflödig. „Alla de som drivas av Guds ande, de äro Guds barn" (Rm 8,14). I allt känner Paulus sig driven och uppburen av *πνεῦμα*. Han förkunnar evangelium, emedan han måste göra det (1 Kor 9,16), Gud är den som verkar både vilja och gärning (Fil 2,13), „att leva, det är för mig Kristus" (Fil 1,21). Den som erhållit *πνεῦμα*, den som bär *Χριστός* i sig (Gal 2,20; 2 Kor 13,5) eller lever *ἐν Χριστῷ*, kan inte göra annat än gott, kan inte synda. Det är företrädet hos *Χριστός* framom *νόμος* (Weinel a. a. sid. 330 f.; Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus sid. 87 ff. jfr Frans Overbeck, Christentum und Kultur, sid. 59 f.).

Paulus omvändelse betyder sålunda en övergång från *νόμος*-mystik till *πνεῦμα*- och kristusmystik beledsagad av en mäktig entusiasm som gör slut på svårigheterna och präglar livet med lugn, frid, tillförsikt och känsla av kraft och frihet (Weinel a. a. sid. 355 ff.). Medan förtröstan på *νόμος* visade sig som en illusion, är kristuslivet reell verklighet. Därtill vädjar han ständigt vid försvaret av det nya emot angrepp från judiskt håll (Gal 3,1–4; 1 Kor 2,2–5; 1 Tess 1,5 o. s. v. Jfr Weinel a. a. sid. 359 f.).

Andras omvändelse. Missionspredikan och dopet.[1]) Av det

[1]) Jfr A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus 1920, R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe 1910; J. Weiss, Urchristentum sid. 172 ff.; Wendland, Hellen-röm. Kultur sid. 342 ff.; H. Windisch, Taufe und Sünde; W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903; Taufe und Abendmahl im Urchristentum 1911 och RGG 5, 1086 ff.; Weinel a. a. sid. 364 ff.

tidigare sagda framgår att Paulus betraktat inte blott sig själv, utan även alla andra kristna som pneumatiker. Han förbinder denna tanke ofta just med benämningen *πιστεύοντες*, liksom han om det nya pneumatiska livet kan använda ordet *πίστις*. Här uppstår då frågan huru Paulus tänker sig det nya livets genesis hos de andra kristna. Otvivelaktigt härleder han det ofta från dopet, som då fattas rent sakramentalt, icke symboliskt. Dopet betyder verkligen den gamla människans död och födelsen av en ny (jfr i noten angivna arbeten av Windisch, Heitmüller och Weinel). Dopet förlänar anden och därmed „tron". Men det kan inte förnekas att dopet hos Paulus är en isolerad företeelse. Samma verkning, det nya pneumatiska livet, härleder han, utan att nämna dopet, direkt från missionspredikan. Gal 3,2—5 säger han: „Kom det sig av laggärningar *(ἐξ ἔργων νόμου)* att I undfingen Anden, eller kom det sig *ἐξ ἀκοῆς πίστεως?* Ären I så oförståndiga? I som haven begynt i Anden, viljen I nu sluta i köttet? Haven i då upplevat så mycket förgäves — om det nu verkligen har varit förgäves? Alltså att han som förlänade eder Anden och utförde kraftgärningar bland eder gjorde detta, kom det sig av laggärningar eller därav att I lyssnaden i tro *(ἐξ ἀκοῆς πίστεως)*". Översättningen „I lyssnaden i tro" är icke riktig. Oepke har (sid. 40 ff.) sammanställt tillräckligt material för översättningen „Glaubenspredigt", „trosförkunnelse". *ἀκοή* är *förkunnelse* (jfr citatet ur Jesaja i Rm 10,16), *ἀκοὴ πίστεως* (jfr Rm 10,8: *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεώς*) är gudomlig förkunnelse, gudomlig uppenbarelse till människorna. Den verkar därför „tro" hos åhörarena. 1 Kor 15,11: „så är det på det sättet vi predika, och på det sättet I haven kommit till tro", eller Rm 10,14: „huru skulle de kunna tro den som de icke hava hört? Och huru skulle de kunna höra, om ingen predikade?" Av förkunnelsen följer *πίστις*: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* Rm 10,17, och av *πίστις* åkallandet av Herren, Rm 10,14, alltså anslutningen till den kristna kulten och delaktigheten i det pneumatiska livet. Alltså är predikan något av mysterium och sakrament. Den verkar inte på intellektet, åtminstone inte i främsta rummet, den suggererar och inviger, den ersätter hos Paulus de hellenistiska mysteriereligionernas initiationsriter, men har sin fulla motsvarighet i hermesskrifternas gudomliggörande undervisning. Vi funno där föreställningen att återfödelsen verkades genom samtalet om återfödelsen. Samtalet slutade med hymnen och dess höjdpunkt var mystens egen hymn. Hos Paulus

är predikan inte en mänsklig prestation, utan gudomlig, verksam kraft som omskapar åhörarena („Evangelium .... är en Guds kraft till frälsning“ Rm 1,16 [1]), en process som når sin höjdpunkt i åkallandet av Herren Kristus, vilket betyder anslutning till den kristna *κύριος*-kulten.[2] I Paulus' missionspredikan kom allt an på detta, den detaljerade undervisningen följde senare (jfr Wernle, Paulus als Heidenmissionar sid. 22. 27 ff.; till Kristuskulten främst Bousset, Kyrios Christos, men jfr även J. Weiss, Urchristentum sid. 117. 128 f. 187. 576 Anm.; Deissmann, Paulus sid. VII; Weinel a. a. sid. 253 ff. 489). — För att ytterligare belysa det sagda upptar jag några karaktäristiska ställen.

2 Kor 4,12–14. Sin grundtanke: trots att döden utför sitt verk i oss, verka (tala) vi dock, motiverar Paulus dels med „så tro också vi, eftersom vi hava samma trons Ande; därför tala vi ock“, dels med „därför tala vi ock, ty vi veta osv.“. Tron och Anden förekomma gemensamt och Anden, eller om man så vill, tron yttrar sig i den frimodiga bekännelsen och förkunnelsen. Stället är ett av de äkta paulinskt entusiastiska, men påminner i denna sin entusiasm om Corp. herm. IV 32 *διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ* varmed det även till form och innehåll överensstämmer. Även kan man jämföra Apuleiusstället, Metam. XI 28 *plena iam fiducia etc.* (jfr Kol 2,12 där *πίστις* tydligt är en Guds kraft som verkar i människan).

1 Kor 2,5. Här läsa vi: *ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.* 1 Kor. 1,18—3,23 är av grundläggande betydelse för förståelsen av Paulus. En fullständig interpretation är här dock överflödig, eftersom stycket behandlats ingående av Reitzenstein (Hellen. Mysterienrel. sid. 185—194), Bousset (i Schriften) och J. Weiss (Der erste Kor.). Åhörarenas omvändelse har icke verkats av ett förnuftsbevis, utan genom en fullkomligt irrationell, allt mänskligt förnuft trotsande gudomlig uppenbarelse. Denna uppenbarelse tänkes såsom verkad av *δύναμις θεοῦ* och består väsentligen i förlänandet av *πνεῦμα* (2,4). Den naturliga människan är oförmögen att fatta förkunnelsen, på henne verkar den inte, för henne är den gudomliga uppenbarelsen *μωρία*, „dårskap“.

---

[1]) Till detta sammanhang jfr ytterligare Rm 1,5: *ὑπακοὴ πίστεως*, samt Rm 16,26 och 2 Tess 3,2.

[2]) Detsamma finna vi hos Elchasai. Frälsningen kommer av att man åhör föreläsandet av Elchasais bok och låter döpa sig. Brandt, Elchasai sid. 91 ff.

Den andliga människan, pneumatikern, har genom *πνεῦμα* kunskap om Guds innersta väsen, och denna kunskap höjer henne högt över människan som sådan (der *πνευματικός* ist überhaupt nicht mehr Mensch, Reitzenstein a. a. sid. 193), hon har ju något av Gud uti sig: *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν* och *ἡμεῖς — — ἐλάβομεν — — τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* (1 Kor 2,10–16). Därvid äro *νοῦς* och *πνεῦμα* identiska, och även hos Paulus någonting analogt med de hellenistiska mysterieföreställningarnas gudomliga kraftstoff, som genom mysteriet förlänas människan (Reitzenstein sid. 190). Reitzenstein har fint satt även *τέλειος* (2,6) i förbindelse med denna tankegång. I hellenistiskt mysteriespråk betecknar ordet den som nått mysteriets höjdpunkt, det fullkomliga skådandet av Gud och det därav verkade *γνῶσις θεοῦ*. Så långt ha de troende i Korint enligt Paulus' uppfattning inte ännu kommit, men som döpta ha de dock *πνεῦμα* och äro *ἐν Χριστῷ*. Därför kan han inte beteckna dem som vanliga *ψυχικοί* (motsatsen till *πνευματικοί*), utan kallar dem *νήπιοι*, eftersom ju även barnet har *νοῦς*, ehuru outvecklat (Reitzenstein a. a. sid. 191 ff.). — 1 Kor 2,5 är *πίστις* alltså inte intellektuellt försanthållande, inte heller kristendomen över huvud. Det betecknar det övernaturliga pneumatiska livet, som verkat av gudomlig kraft begynt i de troende med deras omvändelse. Och även denna var ett gudomligt verk i dem.

Rm 11,25 ff. Liknande tankar finna vi även i Rm. Synnerligen tydliga äro de i avslutningen på det stora avsnittet kap. 9—11. Denna avslutning har Norden (a. a. sid. 295 ff.) förbundit med de följande kapitlen och sålunda kunnat hos Paulus konstatera en form för religiös förkunnelse som var vida utbredd i den hellenistiska världen och genom inflytande från den även i den judiska. Här intresserar oss dock i främsta rummet att Paulus i hela stycket är medveten om att förkunna en all mänsklig vishet övergående gudomlig hemlighet (framhävt även av Jülicher i Schriften ad v. 25). Det framgår redan av v. 25 och det inspirerar honom till hymnen vv. 33–36. Han har blivit delaktig av Guds rådslag, nu får han meddela mysteriet åt andra. Men mysteriet är av den art, att tanken inte begriper det, genom sitt hemlighetsfulla djup tvingar det människan till ödmjukt mottagande och andaktsfull tillbedjan under avstående från varje överskattning av den egna klokheten. Det naturliga mänskliga förnuftet måste vika för den gudomliga uppenbarelsen. I

stället för det teoretiska intresset träder (jfr Norden) intresset för det praktiska livet. Det skall gestaltas värdigt den mottagna övernaturliga inblicken i Guds hemligheter.

Gal 3. Även i Gal. finnes denna uppfattning. *πίστις* är någonting som „kommer“ (Gal 3,25) och kommer genom uppenbarelse (3,23). Ifrån att människan stått „under uppfostrare“, lagen, blir hon *υἱὸς θεοῦ*. Detta sker *διὰ τῆς πίστεως* och innebär ett varande *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (3,26), vilket närmare skildras i följande vers såsom ett mystiskt iklädande av Kristus. Med *πίστις* följer ytterligare *πνεῦμα* (3,14), de två äro oupplösligt förenade, och på ett annat ställe (5,5 f.) ställer Paulus detta tillstånd, *πνεύματι* och *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, i motsats till *σαρκί* (Lietzmann, Hbuch) utan att dock använda själva ordet *σάρξ*. — Det är uppenbart att *πίστις* på alla dessa ställen icke är intellektuell övertygelse eller ens „kristendomen“ (så Lietzmann ad Gal 3,23), utan det gudomliga meddelandet och mänskliga mottagandet av uppenbarelsen, anden, som nu genomströmmar människan och verkar i henne.

Tron som teoretisk övertygelse. Vi återgå till omvändelsen. Den kultiska anslutningen innehåller, såsom redan framgått av detta arbetes första del, även ett mer eller mindre framträdande intellektuellt moment. Till och med i mysterierna har ju gudskunskapen ett bestämt innehåll, och ju starkare konkurrensen, propagandan och missionen gör sig gällande, dess starkare framträder bekännelsen. Norden har i sitt betydelsefulla arbete (Agn. theos sid. 269 ff.) visat hurusom även i de kristna församlingarna redan i förpaulinsk tid av en ursprungligen historisk uppräkning av ögonvittnens upplevelser bildat sig ett slags bekännelse (jfr sid. 250 ff. 380 ff. Jfr även Bousset a. a. sid. 102). Om antagandet av denna och övertygelsen om dess sanning använder Paulus *πιστεύειν, πίστις*. Rm 10,9—10: „Ty om du med din mun bekänner Jesus vara Herre och i ditt hjärta tror att Gud har uppväckt honom från de döda, då bliver du frälst. Ty genom hjärtats tro bliver man rättfärdig, och genom munnens bekännelse bliver man frälst.“ Denna bekännelse måste närmast betraktas även den som ett verk av Anden och en yttring av det nya livet („så kan ej heller någon säga: „Jesus är Herre“ annat än i den helige Ande“ 1 Kor 12,3), och sålunda som en med kulten och dopet koordinerad och oupplösligt förenad företeelse. Följaktligen är det intellektuella momentet inte någonting som föregår omvändelsen,

ännu mindre en betingelse för omvändelsen. Därmed är icke sagt att de stycken som sedan äro föremål för denna „tro“ saknats i missionspredikan. De ha funnits där, men inte som saker som skola „tros“, utan som kraftiga faktorer vilka väcka „tro“ hos åhörarena (Jfr Weinel a. a. sid. 291 ff. Pfleiderer, Urchristentum I sid. 245 ff.). Såsom Kristi död och uppståndelse skapat tro, i det att de voro ett övernaturligt Guds verk, så skapar förkunnelsen om dem på samma sätt tro, ty även förkunnelsen är ett liknande Guds verk. I detta stycke tänker Paulus „hellenistiskt“. Hans förkunnelse är det gudomliga *λόγος*, Guds verksamma skaparord (jfr Reitzenstein, Zwei rel. gesch. Fragen och Bousset, Kyrios Christos sid. 313) som går ut till människorna och omskapar dem.

Ingen dogmatisk tro. Följden är att Paulus inte känner en i egentlig bemärkelse dogmatisk tro, såsom försanthållande av för människan ofattbara traderade påståenden, vilkas bejakande dock vore nödvändigt för hennes frälsning. Där han använder *πιστεύειν* om de frälsningshistoriska huvudpunkterna, är det alltid fråga om fakta som skänka stöd för det kristna medvetandet, men inte om saker som själva behöva stöd. Mest dogmatiskt kan Gal 2,16 förefalla: „Men då vi nu veta (*εἰδότες*) att en människa icke bliver rättfärdig av laggärningar, utan genom tro på Kristus Jesus, hava också vi satt vår tro till Jesus Kristus“, men den övertygelse det är fråga om har människan erhållit genom personlig upplevelse, och denna upplevelse medförde samtidigt *πίστις*-livet. Från de fullkomligt säkra tilldragelserna argumenterar Paulus även 1 Kor 15. Kristi uppståndelse är för honom vissare än till och med den troendes egna andliga upplevelser (v. 14 och 17). Ytterligare exempel äro 1 Tess 4,14: „Ty lika visst som Jesus, såsom vi tro, har dött och har uppstått, lika visst skall ock Gud genom Jesus föra dem som äro avsomnade fram jämte honom“ och Rm 6,8: „Hava vi nu dött med Kristus, så tro vi att vi ock skola leva med honom.“ —

Ifrån denna syn på förkunnelsens och „trons“ betydelse för människans omvändelse blir det också klart, huru Paulus verkligen kan konsekvent hävda att „tron“ icke i minsta mån är människans egen gärning. „Tron“ är överhuvud ingenting aktivt hos människan (jfr J. Weiss, Urchristentum sid. 393), inte ens försanthållande med förnuftet eller viljan. *Πίστις* är verkat av Guds kraft, säger Paulus en gång uttryckligen (Kol 2,12; jfr

Lueken i Schriften). Gud har utkorat människorna, han har gjort allt för deras frälsning, han har väckt „tron“ i dem, han har skänkt dem *πίστις*-livet. Detta verk utför Gud genom missionsförkunnelsen. Den är ingenting för förnuftet, den skall inte alls försöka övertyga människans naturliga förstånd, för detta är den dårskap, och dock verkar den de pneumatiska upplevelserna och därmed *πίστις*, bekännelse och slutligen frälsning.

„Tron“ som nådegåva. Paulus och hellenismen. Av det sätt varpå *πίστις* förlänas människan och verkar hos människan framgår, att den är en gudomlig nådegåva, *χάρισμα*. Understundom nämnes den uttryckligen som en bland många på samma sätt genom Anden förlänade gåvor, understundom framträder den, nära nog identisk med *πνεῦμα*, såsom det konstitutiva alla enskilda nådegåvor överordnade elementet i människans nya tillstånd. Även här är utgångspunkten liksom i fråga om *πνεῦμα* en med hellenismen nära överensstämmande fysisk-hyperfysisk uppfattning om *πίστις*, och dess ägande en nästan substantiell helighet. Men på varje punkt arbetar sig Paulus fram till rent personliga och etiska synpunkter och föreställningar. Bäst får man en föreställning härom genom att analysera några av hans uttalanden om *πίστις*. Vi finna på varje punkt den för honom och hellenismen gemensamma utgångspunkten, men också i klara konturer huru oerhörd skillnaden i grunden dock är.

1 Kor 12,9; 13,2. Den undergörande tron. Som en särskild förmåga eller kraft, en nådegåva nämnes *πίστις* 1 Kor 12,9; 13,2. Det senare stället säger vad det är fråga om: „tro, så att jag kunde förflytta berg“. Då denna vers är liksom en sammanfattning av 12,8–10, måste *πίστις* på vartdera stället ha samma betydelse: kraften att göra under. Enligt antik uppfattning sammanhänger denna kraft (*δύναμις, ἐξουσία* Mk 1,22; jfr J. Weiss. I Kor sid. 301; samt d. a. Del I) med *γνῶσις θεοῦ*, gudsuppenbarelsen, och *πνεῦμα*, gudsmeddelelsen, och är därför ett tecken på verklig religiositet. Den som äger denna kraft är *υἱὸς θεοῦ* [1]). Det är sålunda tydligt varför Paulus 13,2 framhäver just profetian, kunskapen och „tron“, Han ponerar att han ägde allt som behöves för att gälla som *homo religiosus* eller *υἱὸς θεοῦ* — och tillägger „men icke hade kärlek“. Därmed vore allt förgäves.

[1]) Reitzenstein, Poimandres sid. 158 not 4 anser att *γνῶσις* 1 Kor 12,9 betyder intuitivt, ekstatiskt skådande. Jfr även Hellen. Mysterienrel. sid. 149 ff.

Men enligt Paulus åsikt är varje kristen pneumatiker och *υἱὸς θεοῦ*, icke blott några få utvalda (Gal 3,26). De egenskaper han nämner 1 Kor 12,8—10 och 13,2 äro därför de allmänt kristliga som varje „troende" äger. I sin iver att försona (11,17 ff. 12,12 ff.) och med de konkreta förhållandena för ögonen mildrar han i någon mån teorien, hos en är en av Andens yttringar mer förhärskande, hos en annan en annan. Men därmed är icke sagt att t. ex. den undergörande tron icke vore en till det pneumatiska tillståndet nödvändigt hörande egenskap. Av varje kristen har man rätt att vänta under, — men undret är icke det förnämsta.

Rm 12,3. Kvantitativa bestämningar. De starka och de svaga. Att *πίστις* inte är stämning, en sinnesförfattning eller övertygelse, framgår också av de ställen där Paulus tillägger tron kvantitativa bestämningar. Den finnes i högre eller lägre grad, ja, Paulus talar om „det mått av tro som Gud har tilldelat var och en" (Rm 12,3). Han betraktar alltså tron som någonting nästan fysiskt, som ett kraftstoff som förlänats människan. Häri överensstämmer han med de i hans församlingar härskande hellenistiska föreställningarna. Men just på en sådan punkt, där de från naturreligionen härstammande åskådningarna kunna med händerna gripas, framträder också hans egenart. I skarp motsats till de hedniska religiösa värdesättningarna, manar Paulus att icke lägga alltför stor vikt på de pneumatiska gåvorna, utan framför allt uppskatta dem riktigt och använda dem efter församlingens behov. Den i v. 3 begynnande tankegången fortsätter ännu i v. 6, där *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* är detsamma som *ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως* i v. 3 (Lietzmann, Hbuch), och innebär en ny vädjan till självdisciplin i församlingens intresse (jfr Jülicher i Schriften). I motsats till de människor som överskatta mängden och styrkan av sin tro, finnes det andra som äro „svaga i tron" (14,1), ha ett litet mått av *πίστις*. Följande vers omtalar åter dem som hava ett större mått, och därför också större kraft, och igen drar Paulus idel etiska konsekvenser. Slutligen kommer han till de märkliga orden 14,22—23: „Den tro du har, må du hava för dig själv inför Gud. Salig är den som icke måste döma sig själv, när det gäller något som han har prövat vara rätt. Men om någon hyser betänkligheter och likväl äter, då är han dömd, eftersom det icke sker av tro. Ty allt som icke sker av tro, det är synd." Den kristne är såsom pneumatiker en ny skapelse (*καινὴ κτίσις* 2 Kor

5,17), hans liv måste till varje yttring vara verkat av *πνεῦμα* och *πίστις* (här är *πίστις* nästan identiskt med *πνεῦμα*). Allt vartill *de* icke driva honom är ett återfall i det tidigare tillståndet, något av *σάρξ* och *ἁμαρτία* och därför synd. Där människan drives av *πίστις* (jfr 2 Tess 1,11: „allt vad tro kan verka") är hon fullt säker om vad hon får och bör göra, tveksamheten är ett tecken på att de gamla makterna ännu härska över henne. Ju mera människan erhåller av *πίστις*, dess flera ting får hon rättighet till, hennes frihet blir större, och ingen har rätt att döma henne. — Men även här följer den etiska konsekvensen: *σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (Rm 14,22): icke att lysa med sin gåva, sin stora *πίστις*, och förhäva sig med anledning av den, utan i ödmjukhet tacka Gud för den. Det är motsatsen till de gängse pneumatikergestalterna på den tiden. — Den kvantitativa betraktelsen förekommer även annars. Sålunda fattas det något av *πίστις* 1 Tess 3,10 (*ὑστέρημα*; i annan betydelse förekommer ordet Fil 2,30 och 1 Kor 16,17: „die Stelle eines Abwesenden vertreten" Dibelius, Hbuch ad Fil 2,30), Paulus hoppas att korintiernas *πίστις* måtte växa och förökas 2 Kor 10,15, en sak som han Rm 1,17 uttrycker med *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* (Lietzmann, Hbuch), ifall detta inte är endast en retorisk förstärkning av *ἐκ πίστεως* (jfr Lietzmann, Hbuch och analoga fall hos J. Weiss, Urchristentum sid. 306 f.).

„En kristen människas frihet." Såsom redan nämnts betraktar Paulus *πίστις* som en av Gud förlänad kraft, vilken inte endast gör varje kristen andligt självständig, utan även vidmakthåller denna självständighet gentemot alla främmande försök att bestämma över „tron" (2 Kor 1,24). Denna självständighet i varje troendes ställning uttrycker han med orden *τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε*. Samma uttryck förekommer oftare : *στήκετε ἐν τῇ πίστει* 1 Kor 16,13; *σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας* Rm 11,20; i samma bemärkelse heter det 1 Tess 3,7 *παρεκλήθημεν — — — — διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ*; Fil 4,1 *στήκετε ἐν κυρίῳ*; Fil 1,27 åter *ἀκούω — — — ὅτι στήκετε ἐν ἑνί πνεύματι* och Gal 5,1 *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε*. En jämförelse av de olika ställena hjälper oss att förstå i vilken bemärkelse Paulus använder uttrycket *στήκετε ἐν τῇ πίστει*. Först är det klart att *ἐν πίστει, ἐν κυρίῳ, ἐν πνεύματι* endast äro olika uttryck för samma sak. *ἐν κυρίῳ* använder Paulus tekniskt för den mystiska gemenskapen med Herren, och på samma sätt äro *ἐν πίστει* och *ἐν πνεύματι* tek-

niska uttryck för det nya pneumatiska livet. I detta sammanhang är *στήκειν* en stegring av *εἶναι ἐν Χρ., ἐν κ., ἐν π.* „fest und sicher sein" (Dibelius, Hbuch ad 1 Tess 3,8). Genom förbindelsen med *κύριος*, genom förlänandet av *πνεῦμα* och genom erfarenheten om den gudomliga uppenbarelsen har den troende höjts utöver den synliga, naturliga världens växlingar och osäkerhet. Genom det gudomliga som tagit sin boning uti honom, som driver honom i alla hans handlingar, bestämmer över hans liv och gör det omöjligt för honom att synda, har han vunnit en frihet och självständighet, som ingen människa är berättigad att göra intrång på. För pneumatikern är detta en given, naturlig sak, någonting som man egentligen icke borde behöva bli uppfostrad till. Det är därför en kompromiss med den hårda verkligheten, då Paulus i de nämnda uttalandena manar sina församlingar att göra bruk av denna konsekvens av deras tro, eller undervisar dem för att de rätt må fatta denna sak. Vi ha i detta *στήκειν* det positiva komplementet till det ovan citerade Rm 14,23 „Ty allt som icke sker av tro, det är synd". Däremot det som sker av tro, det som utföres av dem som „stå fasta i tron", det är icke synd och kan icke vara synd. Verkat av en övernaturlig himmelsk och gudomlig kraft är det gott och fritt från den obeständighet och osäkerhet som häftar vid allt naturligt och jordiskt.

Till detta bruk av *στήκειν* ha vi hellenistiska paralleller. Dibelius (Hbuch ad 1 Tess 3,8) hänvisar till en inskrift hos Kaibel Epigr. Graeca 970, och Reitzenstein påpekar i förbigående ordets förekomst i hellenistisk litteratur (Hist. Mon. u. Hist. Laus. sid. 105 Anm. 2). Bousset som antecknar uttryckets förekomst hos Filon härleder det liksom *πίστις* (= „feste Überzeugung"; samma betydelse hos J. Weiss, I Kor. sid. 385) från den stoiska filosofien. „Gott allein ist der *Ἑστώς*, der fest steht, während alles andere in der Welt schwankt. Wer aber Gott gefunden hat, der lernt ebenfalls fest zu stehen, wie denn Philo wieder und wieder betont, dass Moses vor Gott stand" (Kyrios Christos sid. 147). Därtill fogar Bousset flera belysande ställen ur Filons skrifter, bl. a. *De post Ca.* 19. 23: *τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις· ὥστε ὁ μεν προσιὼν θεῷ στάσεως ἐφίεται,* som tydligt visar den filosofiska bakgrunden till ordets religiösa bruk. I traditionen om Simon Magus förekommer *ἑστώς* ofta (Bousset, Kyrios Christos sid. 68 Anm. 1). Hos Wetter („Sohn Gottes" sid. 102) finnes i annat sammanhang följande citat ur Mart.

Pt. II (s. 80,35): *αὔριον γὰρ ἐγὼ καταλιπὼν ὑμᾶς ἀθεοτάτους καὶ ἀσεβεστάτους, ἀναπτήξομαι πρὸς τὸν θεόν, οὗ ἡ δύναμις ἐγώ εἰμι ἀσθενήσασα. εἰ οὖν ὑμεῖς πεπτώκατε, ἰδὲ ἐγώ εἰμι ὁ Ἑστώς · καὶ ἀνέρχομαι πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐρῶ αὐτῷ · κἀμὲ τὸν Ἑστῶτα υἱόν σου κατακλῖναι ἠθέλησαν ·* Enligt Clem. rec. III 47 säger Simon: *ego sum filius dei stans in aeternum.* Även Klemens Alex. kallar Simon *Ἑστώς*, Stromat. II 52. — Föreställningens allmänhet framgår också av dess förekomst i de gnostiska kretsarna, både de hedniska (hermes-litteraturen, jfr Bousset, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom sid. 183; Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos sid. 8 f.) och de kristna, bl. a. i den gnosticerande källskrift till Klemens Al.' Excerpta och Eklogai samt Stromata VI—VII som Bousset analyserat i Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb (sid. 157 ff.). Där möter tanken att den troende som genomfarit „hebdomas", (till detta jfr Bousset, Hauptprobleme der Gnosis sid. 12, 19, 54 ff. Wendland, Hellen.-röm. Kultur sid. 170 ff.) skall bliva *φῶς ἑστὸς καὶ μένον ἀιδίως, πάντῃ πάντων ἄτρεπτον* (Strom. VII 57,5, Bousset, Jüd.-Christ. Schulb. sid. 173 och 174). Vi ha här de kända tankarna om *φωτισμός* som gudomliggörelse och frälsning. Den gör människan till *ἑστώς* liksom Gud är det. — Det är fullkomligt uteslutet att Paulus i sin maning till församlingarna att „stå fasta" i tron vore oberoende av motsvarande hellenistiska föreställningar. Försedd med Anden är den kristne även enligt Paulus' uppfattning *ἑστώς*.[1]) Men åter äro vi i tillfälle att hos honom konstatera det allt behärskande etiska allvaret (Rm 11,20).

2 Kor 5,7; 1 Kor 13,12. Begränsningen. I egendomlig motsats till den utpräglade mystiken träder Paulus därigenom att de andliga upplevelserna för honom icke äro det högsta tänkbara, det absoluta. Trots *πνεῦμα, γνῶσις, πίστις* och andra gudomliga gåvor känner han sig inte som *υἱὸς θεοῦ* i hellenistisk mening, ännu mindre som *θεός*. Han är inte gudomliggjord, även om det gudomliga bor i honom. Den judiska känslan för avståndet mellan Gud och människa hindrar honom, trots all mystik, från att tala om människans gudomliggörande eller sammansmältande med gudomen. Huru högt värde han än tillmäter *πίστις* och huru entusiastiskt han än kan skildra *πίστις*-livet (Gal 2,20: *ζῶ δὲ οὐκέτι*

[1]) Jfr även M. Lidzbarski i GN 1916 sid. 90. *ἑστώς* användes gärna om semitiska gudar.

ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με) slutligen är dock den genom *Χριστός* och *πνεῦμα* meddelade gudomliga uppenbarelsen, det inre skådandet (*πίστις*), någonting ofullkomligt i bredd med det skådande som han väntar av livet efter detta: *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους·* (2 Kor 5,7 jfr J. Weiss, Urchristentum 342, 406). Livet här är trots „Kristus lever i mig" (Gal 2,20) ett liv „borta ifrån Herren, så länge vi äro hemma i kroppen" (2 Kor 5,6; åter med tydlig etisk accent 5,9). Det är samma stämning som tagit sig uttryck i 1 Kor 13,12: „Nu se vi ju på ett dunkelt sätt såsom i en spegel, men då skola vi se ansikte mot ansikte. Nu är min kunskap ett styckverk, men då skall jag känna till fullo, såsom jag själv har blivit till fullo känd".

Reitzenstein har i sina undersökningar till 2 Kor 3,18, först i Hist. Mon. u. Hist. Laus. sid. 242 ff., senast sammanfattande i Mysterienreligionen[2] sid. 208 ff.[1]) visat vad hellenismen gjort av föreställningen om skådandet av Gud i spegeln. Spegeln förmedlar *γνῶσις θεοῦ*, (speglar användes i Dionysosmysterierna). I senjudendomen och hos Jakob finnes tanken, att denna spegel är *πνεῦμα*, samt att det beständiga skådandet av Gud i „spegeln" verkar hos människan en småningom skeende *μεταμόρφωσις*, en väsensförändring genom vilken hon alltmera förklaras, tills hon blir Guds avbild. Det är betecknande att Paulus inte ens här hamnar i den konsekventa mystiken, inte känner sig som Guds avbild och gudomlig, utan finner både att *γνῶσις* är styckverk och skådandet av Gud i „spegeln" en ofullkomlighet, och väntar av det kommande livet det seende „ansikte mot ansikte" som skall bringa förklaringsprocessen till fullkomning. Och icke ens denna leder till uppgående i gudomen, utan till umgänge med Gud.

2 Kor 1,24. Medarbetaren. Samma avstånd från mystiken intar Paulus även däri att han inte vill vara *κύριος* över sina församlingars tro: *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν, τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε.* 2 Kor 1,24. Ordet innebär mera än att han avvisar den mot honom riktade anklagelsen för att vara „Glaubenstyrann" (Lietzmann, Hbuch), han vill inte gälla som mystagog, icke som de hellenistiska vandrings-

[1]) P. Corsens invändningar i ZNTW XIX sid. 2 ff. verka icke övertygande. Corsen anser att bilderna och tankarna hos Paulus utvecklats genom allegorisk tolkning av G. T., men att de hellenistiska mysterieföreställningarna på intet sätt befruktat hans fantasi.

profeterna göra församlingen beroende av sin egen person. Den står fast i „tron“, och är därför självständig. Paulus' roll är att hjälpa, stöda och leda till glädje. Nu är även *χαρά* ett i mystiken i oupplösligt samband med *γνῶσις* förekommande uttryck (Reitzenstein, Historia Mon. u. Hist. Laus. sid. 139 samt Mysterienrel. sid. 238). *πίστις* medför *χαρά*, är alltså det med *γνῶσις θεοῦ* nära nog identiska skådandet av Gud. Till denna glädje vill Paulus bringa sina församlingar, men huvudsaken är, att församlingen verkligen kommer därhän, Paulus' roll är uteslutande tjänandets.

1 Kor 13,13. Kärleken. Samma grundton finna vi 1 Kor 12—14, där Paulus ställer kärleken, såväl kärleken till Gud som den kristna broderskärleken (eftersom de för Paulus flyta ur samma källa), som motsats till *γνῶσις*. Det senare och därmed alla olika slags mystiska upplevelser och uppenbarelser, egentligen även *πίστις* och *ἐλπίς* (jfr 2 Kor 5,7; Rm 8,24 samt även 1 Kor. 13,2. 12), höra till det förgängliga, endast kärleken består evigt (1 Kor 13,8). Då han emellertid skall bringa kärlekens lov till dess kulminationspunkt, griper han till den hellenistiska formel varom redan i Del I varit tal,[1]) och som måhända använts i Korint. Av dess fyra element låter han blott tre gälla (*γνῶσις* är en gång för alla dömt), och av dem *πίστις* och *ἐλπίς* närmast blott som fond åt *ἀγάπη*. Därmed är emellertid den hellenistiska formeln fullkomligt omskapad. Ty i denna var *γνῶσις* en väsentlig beståndsdel och kärleken uteslutande kärlek till Gud. Därför kan ock Reitzenstein säga om den användning formeln har hos Paulus: „Das ist unhellenistisch und doch echt christlich und echt paulinisch. Nirgends tritt uns der Apostel so nahe als in diesem Kampf gegen den Hellenismus“ (Hellen. Mysterienrel. sid. 243. Jfr även sid. 235 ff. av samma arbete). — Nu förekommer treheten av tro, hopp och kärlek även 1 Tess 1,3 och Kol 1,4 f. Därav har v. Harnack polemiserande mot Reitzenstein (Aus der Friedens- und Kriegsarbeit sid. 3 ff. Utförligare i PrJ Band 164 (1916) sid. 2 ff.) gjort den slutsatsen att „formeln“, eftersom den förekommer i det första av Paulus' brev, möjligen är äldre än Paulus, men i varje fall kristlig[2]) och ett

[1]) Den hellenistiska bakgrunden framträder tydligt i den parafras av formeln som finnes Jud 20 f. Det är här inte fråga om den kristnes kärlek till bröderna, utan om „Guds kärlek“.

[2]) Så oftast tidigare, t. ex. Pott, Das Hoffen im N. T. „Der gemeinsame urchristliche Boden zeigt sich in der triadischen Formel, mit der er (Paulus) das Wesen

av de centrala styckena i Paulus' missionspredikan — den finns ju i början, i mitten och i slutet — därför ock som *formel* känd för församlingen i Korint. Men därmed erkänner v. Harnack själv det formelaktiga i uttrycket. Och så starkt som Paulus ombildat formeln är den redan rent kristlig, dess ursprung må vara än så hedniskt. I hellenismen var *γνῶσις* allt, här är broderskärleken allt.[1])

„*Praktisk kristendom.*" Slutligen må här ännu hänvisas till ett par ställen där Paulus på samma sätt så starkt framhäver det praktiska och etiska, att det inte alls blir fråga om den mystiska renodlingen av det religiösa. Gal 5,6 talar han om „tro som är verksam genom kärlek", ett ord som belyses av v. 13: „Fastmer mån I tjäna varandra genom kärleken". De religiösa erfarenheterna *(πίστις)* skola driva till praktisk verksamhet. — 2 Kor 8,7 använder han församlingens utmärkelse „i tro, i tal, i kunskap", som motiv för att få den att utmärka sig även „i detta kärleksverk", näml. kollekten för Jerusalem, vilken Paulus på sitt sätt att taga människor gör till en nådegåva *(χάρις)* som är värd att ägas, likaväl som *πίστις, λόγος* och *γνῶσις*. Möjligt är ju ock att han verkligen betraktar detta verk, vartill anden driver människorna, som en nådegåva. Stället blir då så mycket mer betecknande för hans uppfattning om den i människorna verkande gudomliga kraften. — Fil 1,29 gör han på samma sätt lidandet för Kristi skull till en särskild nåd som „förunnats" *(ἐχαρίσθη)*

---

des Christentums beschreibt" (sid. 119). Däremot existerar enl. Pott hos Paulus själv intet organiskt samband mellan *πίστις* och *ἐλπίς* (sid. 116), han koncentrerar allt i tron (sid. 119). Jfr senast P. Corssen i Sokrates 1919 sid. 18 ff.

[1]) I ThStKr 1922 sid. 55 ff. förfäkta Edv. Lehmann och Anton Friedrichsen uppfattningen att 1 Kor 13 ursprungligen vore en stoisk diatrib som senare inarbetats i Paulus' brev. Därvid skulle interpolatorn genom användande av några paulinska uttryck ha givit det stoiska stycket en milt paulinsk fernissa under vilken den stoiska grundfärgen dock klart framträder. Som argument framföres i främsta rummet att bruket av *γνῶσις, ἀγάπη* och *ὁδος* i detta kapitel avviker från det genuint paulinska, vidare rytmen, samt slutligen att stämningen icke är den varma paulinskt kristna, utan den isiga stoiska. — Utan att här ingå på en allsidig diskussion av artikeln vill jag blott nämna att de i detta kapitel förekommande främmande nyanserna icke kunna leda till den av Lehmann och Friedrichsen gjorda slutsatsen. Kap. 13 är säkert skrivet av Paulus, men vid nedskrivandet av denna kärlekens hymn har någon tidigare hymn (ev. stoisk) ur minnets gömslen trätt fram och medverkat vid formgivningen. Efter Boussets Jüdisch-christliche Schulbetrieb synes mig denna uppfattning redan apriori ha så mycket för sig, att beviset för en interpolation måste stödas med vida starkare skäl än de i den nämnda artikeln framförda.

församlingen på samma sätt som tron och som komplement till den. I v. 7 finnes samma tanke. För Paulus är, såsom ovan redan ofta framhävts, hela det kristna livet en enda nåd *(χάρις)*, och ju mera detta betraktelsesätt blir övervägande hos honom, dess mindre värderar han de enskilda extraordinära nådegåvorna och dess längre fjärmar han sig från mystiken, hellenismen och den estetiska frälsningsreligionen. — Även Rm 1,12 förstår Paulus att göra ett liknande, praktiskt bruk av tron. Att man finner tron hos varandra skall skänka ömsesidig hugnad. Likaså förutsätter han Fm 5—6 att „den kärlek och den tro" som Filemon „har till Herren Jesus", skall visa sig i etisk handling „mot alla de heliga". Först därigenom länder *ἡ κοινωνία τῆς πίστεως*, „die von Philemon schon erlangte Gemeinschaft des Glaubens mit Christus" (1 Kor 1,9; Dibelius, Hbuch ad Fm) — — — „zu einer immer engeren Verbindung mit Christus" (ibid). *ἐπίγνωσις* är det med *πίστις* alltid förenade *γνῶσις*. Man ser huru de mystiska, rent religiösa erfarenheterna av Paulus alltid användas som motiv för sedlig handling.

Tron på sanningen. 2 Tess 2,11—13 talar om *πίστις ἀληθείας*. Jfr härmed Gal 5,7: *τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι;* och Rm 2,8: — — — *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ* — — — Man kunde här förmoda att *ἀλήθεια* vore en etisk eller intellektuell storhet och att vi alltså i *πίστις* hade etisk eller intellektuell underkastelse, lydnad eller försanthållande. Men en närmare betraktelse visar att *ἀλήθεια* är den gudomliga uppenbarelsen, *γνῶσις*. Det framgår av Gal 5,7 men ännu tydligare av Kol 1,5—6: „Om detta hopp haven I redan förut fått höra, genom sanningens ord i det evangelium som har kommit till eder, likasom det ock är att finna överallt i världen och där bär frukt och växer till, på samma sätt som det har gjort bland eder, *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ*. Det var ju en sådan undervisning I mottogen osv.". Härtill anmärker Dibelius (Hbuch) att *ἐν ἀληθείᾳ*, även om artikeln saknas, kan upptaga det föregående *ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας*. *λόγος ἀληθείας* är alltså en kungörelse av Guds nåd, inte den abstrakta filosofiska eller praktiska sanningen, utan den av Gud givna och av människorna religiöst omfattade uppenbarelsen. Man jämföre härmed vad som tidigare sagts om förkunnelsen, *ἀκοή* och *ὑπακοὴ πίστεως* Rm 1,5. Härmed överensstämmer även Rm 2,8, eftersom där *ἀδικία* (man jämföre de tidigare om-

talade hellenistiska *ῥήσεις*) inte är en sedlig defekt, utan motsatsen till att „söka härlighet och ära och oförgänglighet", alltså irreligiositet, ehuru Paulus sedan starkt betonar även det etiska. Av 2 Tess 2,11 ff. framgår att *ψεῦδος* och *ἀδικία* användas som synonymer i motsats till *ἀλήθεια*. Det är icke häller här fråga om en intellektuell eller etisk brist. Upphovet till lögnen är i sista hand satan (jfr Joh. 5,44: *πατὴρ ψεύδους*), att tro lögnen betyder att man lockad av hans redskap lämnar „kärleken till sanningen", följaktligen icke strävar efter *γνῶσις θεοῦ*, utan lämnar sig under det demonernas välde, från vilket uppenbarelsens mottagande, „kärleken till sanningen", frälsar. Denna frälsning ger gudomlig „härlighet" (*δόξα* v. 14), evig hugnad *(παράκλησιν αἰωνίαν)* och gott hopp (*ἐλπίδα ἀγαθήν* v. 16) och allt detta *ἐν χάριτι*. Nu framgår det av v. 11 att, såväl *πίστις ψεύδους* som *πίστις ἀληθείας* äro verkade av en utom människan stående, av henne oberoende makt, av Gud. Vi ha alltså här *πίστις* såsom en av Gud förlänad nådegåva, närmast kraften eller förmågan att mottaga den gudomliga uppenbarelsen[1]). — Vi behövde inte häller hellenistiska paralleller för att av det sagda förstå att *ἀλήθεια* då är den gudomliga uppenbarelsen. Sådana paralleller finnas emellertid. I det Del I citerade Porfyriosstället, Ad Marcellam 24, förekom *ἀλήθεια*, likaså Corp. herm. IX, 10, i betydelsen uppenbarelse (jfr Wetter, „Sohn Gottes" sid. 130). Så ock i Zauberpap. v. Paris (Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London i Denkschr. Wien 1888, rad 1014 f., där den plats på vilken Gud tronar kallas *ὁ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως κύκλος*.[2]) Böhlig (Die Geisteskultur von Tarsos sid. 101 ff. och 170 f.) härleder detta bruk av *ἀλήθεια* — *ψεῦδος* från den persiska religionen i vilken det har grundläggande betydelse. Detta persiska bruk har vunnit insteg i senjudendomen, och sannolikt genom dess förmedling har Paulus upptagit det.

Rättfärdiggörelsen av tro. I det föregående ha de flesta ställen där *πίστις* förekommer i Rm och Gal lämnats åsido. Hela rättfärdiggörelseläran har därigenom blivit förbigången. Detta har skett av samma orsak som Wrede i sin „Paulus" löst denna lära ur sammanhanget med återlösningsläran och behandlat den

[1]) I detta sammanhang även *ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε* (v. 15).

[2]) Jfr redan Parmenides fr. 4,4: *Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ)*; fr. 1,28 ff.: — — — *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.*

som en fristående, med Paulus' teologiska system blott löst bunden stridslära. Wrede har fullkomligt rätt i att man kan „framställa hela Pauli teologi utan att behöva taga notis om den“ (sid. 72; sv. öv. sid. 75). Likaså kan man skildra det paulinska *πίστις* den förutan, eftersom ordet här återkommer i samma betydelser som annorstädes. Ofta är det helt enkelt så, att Paulus i sin polemik mot judendomen använder *νόμος* och *πίστις*, det förra som benämning på den judiska, det senare som benämning på den kristna frälsningsvägen.

Nomos och pistis. Det som allt kommer an på i kampen mot judendomen kan Paulus emellertid också uttrycka utan vare sig *πίστις* eller *δικαιοσύνη*. Gal 5,18 säger han *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον*. Emot den judiska lagfromheten ställer han det pneumatiska, kristna livet. Samma tanke uttryckes något tidigare (v. 5) med *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*. Med full rätt fattar den svenska kyrkobibeln *ἐκ πίστεως* som en parentetisk förklaring: „Vi vänta nämligen genom ande, av tro, den rättfärdighet som är vårt hopp.“ Den andra sidan av tankegången ger v. 4: *κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε*. I v. 6 står återigen *πίστις*, medan *νόμος* omskrives: *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις* . . . Även i polemiken rör det sig följaktligen om samma stora tema som i allt vad Paulus skrivit, det nya pneumatiska kristuslivet. Emedan lagen inte kan väcka detta, och därmed icke kan skänka människan verklig frälsning och frälsningsvisshet, ja, eftersom lagen endast talar om människans gärningar, men ingen gärning är tillräcklig för att gripa anden och behålla den, är dess väg falsk. Den stannar i rent yttre, sekundära ting som intet ha med huvudsaken att skaffa. „Ty det kommer icke an på om någon är omskuren eller oomskuren; allt beror på huruvida han är en ny skapelse“ (Gal 6,15). På det nya pneumatiska kristuslivet, den nya skapelsen som ett verk av Guds nåd utan mänsklig medverkan, ligger all vikt. Detta åsyftar Paulus då han använder *πίστις*. (Jfr Gal 5,6 med 6,15.) Rättfärdiggörelseläran är blott ett specialfall, en av polemiken betingad form vid sidan av andra former med vilkas tillhjälp Paulus hävdar sin stora grundåskådning.

Detta framträder med all tydlighet i det mäktiga polemiska avsnittet i Galaterbrevet (2,15—5,12). Oberoende av rättfärdiggörelsetanken kunna vi följa Paulus' kristendomsuppfattning hela

stycket igenom. Genast i början kommer det starka ordet (2,19 f.): „Jag är korsfäst med Kristus, och nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig; och det liv som jag nu lever i köttet, det lever jag i tron på Guds Son“ (*ἐν πίστει ζῷ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*). Genom de här skildrade upplevelserna har *ἁμαρτία* förlorat sin makt över honom, han har dött bort ifrån den, nu behärskas hans liv av en annan i honom gjuten kraft, Kristus. Såsom tidigare redan visats växlar Kristus med Anden. Därför kan Paulus ock strax fråga *ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλαβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως* (3,2. 5). Var det lagen som åstadkom det underbara, att deras liv höjde sig till ett alldeles annat plan än förut (v. 5), befriande dem från livet „i köttet“ och allt vad därtill hör. Eller var det kristuspredikan? Antingen — eller, säger Paulus, någon försoning av de två storheterna finnes inte (v. 12), *νὸμος* har ingenting med *πίστις* att skaffa. Med den senare var det som Anden kom (v. 14). — Samma tankar återkomma i v. 21—29, Men inte häller här spelar rättfärdiggörelsen någon avgörande roll, ehuru ordet och saken ett par gånger nämnas. Paulus skildrar förhållandet mellan förr och nu. Då voro alla under syndens välde (*ὑπὸ ἁμαρτίαν* v. 22) och därför hemfallna åt döden. Gud hade visserligen givit ett löfte om liv, och man tänkte sig att *νόμος* skulle medföra livet (*ζωοποιῆσαι* v. 21), men därtill dugde den inte och därför bidrog den blott till att hålla människorna i det gamla tillståndet. Först med *πίστις* gav Gud människorna en möjlighet att komma vidare. Genom dopet „till Kristus“ ha alla „iklätt sig Kristus“ (v. 27) och därigenom blivit „Guds barn“: *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (v. 26), och härtill kan ännu fogas v. 22: *ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν*. Det nya livet har verkats icke genom att man förtröstat på lagen eller fyllt dess befallningar, som inte kunna fyllas, utan genom de mystiska upplevelser som Gud verkat i människan genom att hos henne ingjuta *πίστις*.

Rättfärdiggörelsebegreppet i judendomen. Med denna i sig fullkomligt konsekventa och avslutade *νόμος*-polemik kombinerar Paulus *δικαιοσύνη*. I allmänhet anser man att han medfört detta hos honom på ett par undantag när endast i Gal och Rm förekommande ord från judendomen. Uppenbart är ock att han, i fall han upptagit begreppet från den „fariseiska skolteologien“, radikalt ompräglat det (Holtzmann, Theologie II sid. 135). Efter Reitzensteins iakttagelser (Hellen. Mysterienrel. sid. 111 ff.) måste man

dock fråga sig huruvida denna „omprägling“ inte i själva verket betyder begreppets hellenisering, en process varav äran inte kan tillkomma Paulus.

Betydelseutvecklingen av *δικαιοσύνη* företer mången likhet med *πίστις*. Ifrån att ursprungligen, liksom *ᵉmūnā*, ha varit ett socialetiskt med förbundstanken sammanhängande begrepp, har det hos profeterna blivit ett etiskt-religiöst (jfr Johs. Pedersen, Israel sid. 260 ff. och min uppsats Teol. Tidskrift 1922). Enligt gammalisraelitisk uppfattning är *ṣᵉdāqā* de starkas dygd och består däri att de visserligen hävda sin egen ställning, men också skänka de svaga den plats i samhället som dem tillkommer. I påfallande överensstämmelse med denna tankegång blir i den efterexiliska judendomen (främst Deuterojesaja och Psalmerna; jfr Bousset, Rel. d. Jud. sid. 435 f.) rättfärdigheten företrädesvis en egenskap hos Gud, och nu på grund av förbundstanken ingalunda i främsta rummet Guds dömande stränghet, utan eftersom folket i stort sett intar det rätta förhållandet till Gud, hans barmhärtighet, hans *khæsæd vœᵉmæt*. „Es ist diejenige Eigenschaft Gottes, mit welcher er das vorhandene rechte Verhältnis zwischen sich und den Frommen auch äusserlich im Wohlergehen und in der Herrschaft der Frommen zum Ausdruch bringt oder bringen wird“ (Bousset). Så heter det: „I ditt folk skola alla vara rättfärdiga, evinnerligen skola de besitta landet“ (Jes 60,21). Guds rättfärdighet består däri att han låter sitt (trogna!) folk besitta landet. Såsom Bousset sedan visar (sid. 436 ff.) försvinner i senjudendomen denna uppfattning om Guds rättfärdighet småningom allt mera, och „i stället för Guds barmhärtiga rättfärdighet träder nu övervägande den distributiva, forensiska, ointresserade rättfärdigheten“ (sid. 437). Därigenom upplöses förbindelsen mellan Guds rättfärdighet, nåd och trofasthet, och en olidlig spänning uppstår mellan föreställningen om Guds rättfärdiga stränghet och föreställningen om hans godhet, varvid det senare oftast blir en nödfallsutväg om vilken man aldrig kan vara fullt säker. Här kommer lagen in. Dess hållande är vägen till rättfärdighet. Medan man på en del håll i stil med Tritojesaja o. a. (jfr ovan) trodde på möjligheten att hålla lagen och därför levde i självmedveten säkerhet, eller såsom i Del I visats (kap. II) betraktade lagens ägande och dyrkande i och för sig som en borgen för Guds nådiga rättfärdighet, rådde på annat håll en kvalfull ovisshet, som sökte tröst i en relativ rättfärdighet på grund av

ett övervägande antal goda gärningar (jfr Bousset sid. 435—452), eller hamnade på olika „estetiska“, främst eskatologiska, frälsningsvägar (jfr H. Windisch, Taufe und Sünde sid. 34 ff.). Här hoppas man på en tid då synden inte mera skall finnas, utan rättfärdigheten verkligen bo bland människorna. Till och med de eskatologiska förhoppningarna gälla endast de fromma, vilka alltså på förhand av Gud „godkänts“ till det nya härliga tillståndet. Guds rättfärdighet fattar man i varje händelse som hans objektivt sakliga dom över den enskilda människans liv. Gud „förklarar“ den som fyllt lagen rättfärdig. *δικαιοῦν* är en rent formell, deklarativ eller forensisk akt av Gud. (Jfr J. Weiss, Urchristentum sid. 385).

Rättfärdiggörelsen enligt Paulus. Möjligheten av en sådan av Gud erkänd rättfärdighet förnekar Paulus. Människan kan inte hålla lagen och alltså icke bli rättfärdig inför Gud (Gal 2,16; 3,11 o. a. st.). Skulle Gud döma efter lagen, så komme han att fälla idel dödsdomar. För dem som vänta sin frälsning av lagen finnes ingen möjlighet att komma i de rättfärdigas och frommas krets. „Ingen rättfärdig finnes, icke en enda. Nej, alla hava de avvikit osv.“ Rm 3,10 ff. Det som judendomen innerst fruktat och ängslat för, det vågar Paulus öppet uttala. Men i stället förkunnar han att människan blir rättfärdig genom „tro“ (*διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ* Gal 2,16 o. a. st.). — Vad innebär då detta: *ἐκ πίστεως δικαιοῖ (τὰ ἔθνη) ὁ θεός* (Gal 3,8)? Är *δικαιοῦν* här liksom i judendomen en forensisk akt genom vilken Gud samtidigt med att han på grund av sin barmhärtighet överser med det som fattas i den frommes rättfärdighet, förklarar människan rättfärdig? (Jfr Holtzmann, Theologie II sid. 135 ff.; J. Weiss, Urchristentum sid. 385: „— — — Paulus — — — verkündigt, dass Gott in dieser Endzeit die Sünden der Menschheit nicht anrechnen wolle, er wolle sie als nicht vorhanden betrachten“; Pfleiderer, Urchristentum I sid. 251 under åberopande av Rm 3,4 mycket bestämt; Weinel, Theologie sid. 283 f.: „Die Gottesgerechtigkeit ist keine Eigenschaft des Menschen, sondern ein geschenkter Rechtstitel sozusagen, kraft dessen der Mensch das Heil erhält“ Phil 3,9; jfr v. Dobschütz, Th St Kr 1912 sid. 38 ff. W. Macholtz, Th St Kr 1915 sid. 29 ff. Vischer, Paulus sid. 139). Denna uppfattning är oriktig. Vart Paulus syftar, är alldeles klart. I religionen är allt beroende av Gud, Gud är den givande, människan den helt och hållet mottagande (detta betona alla forskare. Jfr t. ex. Holtzmann a. a. sid. 137; Weinel a. a. sid.

282 ff. 293 f., J. Weiss, Urchristentum sid. 393). Skall Paulus uttrycka detta på sina motståndares språk, så kan det inte ske annorlunda än genom att betona, att om överhuvud i domen någon står som rättfärdig, så är det en gåva (Rm 5,17). Är därför rättfärdiggörelsen ingenting annat än, såsom hos fariséerna, ett rättfärdig*förklarande*, så är Paulus berömda rättfärdiggörelselära inte häller någonting annat än en variation av rådande judiska tankar. På samma sätt som för juden tillhörigheten till de frommas krets var ett tecken på och en garanti för frälsningen (Bousset, Rel. d. Jud. sid. 449 f.), bleve här tillhörigheten till den nya församlingen det. Detta är i ingen händelse Paulus' mening. Inte ens i polemiken, och där använder han ju ordet *δικαιοσύνη*, återfaller han i den grad till judiska åskådningar. Här har Jülicher (Schriften II[3] sid. 246) sagt det riktiga: „der 'Gerechtgesprochene' in der Religion des Paulus wird nicht nur als ein 'Gerechter' gezählt, — — — er ist wirklich ein Gerechter geworden" (motivering sammastädes). Den av dogmatiska skäl hävdade översättningen *δικαιοῖ ὁ θεός* = „Gud förklarar syndaren rättfärdig" motsvarar icke Paulus' uppfattning, ty denna lyder „Gud gör syndaren rättfärdig". Jülicher hänvisar till 2 Kor 5,21 „Den som icke visste av någon synd, honom har han för oss gjort till synd, på det att vi i honom må bliva rättfärdighet från Gud." Åtminstone här, utanför polemiken, ha vi tydligt betydelsen „rättfärdighet" = frihet från synd, inte endast Guds överseende med synd. Efter Reitzensteins anmärkningar i hellen. Mysterienrel. sid. 111 ff. råder det intet tvivel om att samma betydelse finnes även i Rm 6,1–14 och 8,30.

Rättfärdiggörelsen i hellenismen. I mysteriespråket är *δικαιωθῆναι* nära nog detsamma som *θεωθῆναι*, den väsenförvandling som sker med mysten i mysteriet. *Δικαιοσύνη* har tendensen att bli ett väsen, mera en makt, fatum, än en affekt hos Gud (jfr även Dieterich, Abraxas sid. 96; Pohlenz, Vom Zorne Gottes sid. 14 f.; Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 1912 sid. 76 ff.). Människan befrias från *ἀδικία* och dess välde, och i dess ställe träder sedan såsom en av de många gudomliga *δυνάμεις* också *δικαιοσύνη* (Reitzenstein a. a. sid. 114).[1] Paulus säger att människan blir *δικαιοσύνη*. — Vad särskilt Rm 6,1–14 beträffar, gör Reitzenstein gällande att den död det är tal om här (*ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* v. 7) varken kan fattas

[1]) *δικαιοσύνη* som en gåva av Gud Od Sal 20,3 och 29,5.

fysiskt eller rent bildlikt. Däremot blir sammanhanget fullkomligt klart om mysterieföreställningarna tagas till förklaring: „wir dürfen nicht mehr sündigen, denn deswegen haben wir ja im Mysterium Christi Person und Los auf uns genommen und unsern natürlichen Menschen kreuzigen lassen, damit das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* vergeht — — — und wir der Sünde nicht mehr dienen." (Reitzenstein a. a. sid. 115 f.). Så långt sträcker sig den negativa tanken, syndakroppens upplösning och förintelse, sedan följer den positiva. Sv. Kyrkobibeln översätter riktigt: „Den som är död, han är friad (*δεδικαίωται*) ifrån synden" (v. 7). (Till denna uppfattning av *δικαιόνη* jfr även Lietzmann Hbuch ad Rm 1,17 och 3,25, Dibelius, Hbuch ad 1 Tim 3,16.) Härefter torde det vara tämligen klart att Paulus i den mån han talar om rättfärdiggörelsen av tro därmed icke förstår den judiska rättfärdigförklaringen, utan den mystiska rättfärdiggörelsen, vartill för övrigt senjudendomen redan på en del linjer börjat tendera.

Rättfärdiggörelsen enl. Gal. Denna övertygelse bestyrkes fullständigt av såväl Romarbrevet som Galaterbrevet. Gal 2,16 f. får sin förklaring av 2,19 ff. „Om rättfärdighet kunde vinnas genom lagen, då hade ju Kristus icke behövt lida döden". Men Kristus har dött, Paulus har dött med honom, „och nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig". Och där Kristus lever, där är ingen synd, ty Kristus är ingen „syndatjänare". Och denna rättfärdighet har kommit *ἐκ (διὰ) πίστεως Χριστοῦ ('Ιησοῦ). πίστις* är en nådegåva, intet försanthållande, utan en inre process, verkad av Gud, en gudomlig kraft som Gud själv väcker till liv hos människan. — Gal 3,11 f. använder Paulus Hab 2,4 som stöd för påståendet att ingen *δικαιοσύνη* kan vinnas genom *νόμος*. Där lagen gäller, finnes inte den inre, mystiska upplevelsen *(πίστις)*. Men eftersom Gud själv sagt att endast den som blivit rättfärdig av „tro" skall få leva (= *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* v. 11), är lagens väg omöjlig och trons väg den enda. — Gal 3,21 ff. har behandlats redan ovan. Tillståndet under lagen är samtidigt ett tillstånd under synden. När sedan „tron" kommer, blir människan rättfärdig i det att synden och lagen försvinna och de „troende" bliva Guds barn. Även här är det fråga om mystiska upplevelser, *πίστις* är en gudomlig kraft och *δικαιοσύνη* såsom ett verk av den gudomliga kraften effektiv rättfärdiggörelse, inte blott formell rättfärdigförklaring. Gal 5,5 framträder detta tydligt, då Paulus härleder rättfärdigheten av den meddelade Anden.

Rättfärdiggörelsen enl. Rm. Enl. Rm 1,17 är *δικαιοσύνη θεοῦ* icke Guds sinnelag, utan den gudomliga kraften. De två verserna 16 och 17 äro närmast upprepningar med de parallella uttrycken *δύναμις — εἰς σωτηρίαν — τῷ πιστεύοντι* och *δικαιοσύνη — ἐκ πίστεως — ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως*, varvid *πίστις* betecknar den pneumatiska upplevelsen (*εἰς πίστιν* i v. 17 det nya pneumatiska livet). En direkt upprepning av detta finnes Rm 3,21 ff. Trots att *πίστις* och *δικαιοσύνη* här ha annan betydelse än *ᵉmūnā* och *ṣᵉdāqā* hos profeterna, komma de varandra lika nära som där, nästan ända till identitet. Gud gör människan rättfärdig genom att sända henne „tron". Så är *πίστις* på samma sätt som *δικαιοσύνη* helt och hållet ett Guds verk i människan. Att *δικαιοσύνη* här har mysterieprägel och icke kan betyda „rättfärdigförklarande", framgår i synnerhet av v. 23 ff. *ἥμαρτον, δόξα, χάρις, ἀπολύτρωσις, ἱλαστήριον, πίστις, δικαιοσύνη* bilda en serie av tillräcklig beviskraft. I motsats till det förgångna som heter *ἁμαρτία* och betyder avsaknad av *δόξα*, betecknar *δικαιοσύνη* nuet med dess frånvaro av *ἁμαρτία*, vilket uttryckligen framgår av Paulus' ord att Guds rättfärdighet visar sig däri att han gör människorna rättfärdiga, medan han förut genom sitt långmod haft fördrag med människorna trots deras brister,[1] *πίστις* är den gudomliga kraft som verkar den fullkomliga väsensförändringen hos människan, d. v. s. meddelelsen av den tidigare saknade *δόξα*. Detta faktum omintetgöres inte av det lätt missförstådda *λογίζεται* i kap. 4 (v. 3 osv.). Ty detta ord är helt och hållet präglat av Paulus' rabbinska exeges, såsom överhuvud hela kap. 4 är ett rabbinistiskt konstgrepp. — Rm 5,1 återkommer det redan nästan stereotypa *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως*. Sammanhanget visar att vi fortfarande ha att tänka oss en effektiv rättfärdiggörelse, v. 8 talar om „medan vi ännu voro syndare", v. 9 säger „sedan vi nu hava blivit rättfärdiggjorda". *πίστις* och *δικαιοσύνη* fattas som en nåd, *χάρις*, och omskrivas (v. 5) med „Guds kärlek är utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande, vilken har blivit oss given". I besittning härav kan den troende vara viss om att en gång också bli delaktig *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* (v. 2). — Samma tankar upp-

[1]) Detta långmod kommer inte samtiden till godo. Ty nu uppenbaras Guds rättfärdighet som nåd (*χάρις*) över alla dem som „tro", men som *ὀργή* över alla andra (M. Pohlenz, o. a. a. sid. 10 ff. Pohlenz' synpunkter utvecklas vidare av Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus).

repas t. ex. 9,30 ff. och 10,4. Slutligen må här ännu anföras ett ställe ur Filipperbrevet (3,9 ff.), där Paulus energiskt skiljer mellan „min egen rättfärdighet, den som kommer av lag“ (= Gud deklarerar den som uppfyllt lagen som rättfärdig) och „den rättfärdighet som kommer *διὰ πίστεως Χριστοῦ*, rättfärdigheten av Gud, på grund av tron“ (= den av Gud genom tron verkade förändringen i människans väsen, som gör att hon genom lika upplevelser med Kristus blir honom lik).

Abrahams tro. I detta sammanhang behandlar Paulus även Abrahamsbilden både Gal 3,6 ff. och Rm 4. Här firar hans allegoriska exeges sina största triumfer. Paulus' *πίστις* är ingalunda detsamma som Abrahams *ʾmūnā*. Men det kommer för Paulus här mera an på ordet än på saken, och så blir Abrahams tro liksom ett prejudikat för de kristna att hålla sig till *πίστις* och förkasta *νόμος*, en slutsats vunnen ur skriften genom den lärda skriftutläggningens erkända metoder och därför oantastlig. Här om någonstädes förlora begreppen sin prägnans, *πίστις*, *δικαιοσύνη*, *νόμος* bli slagord i polemikens och exegetikens tjänst. (Jfr till denna benägenhet Bultmann, Der Stil der paul. Pred. sid. 98). — Men att Paulus på detta sätt kan göra Abraham till de kristnas stora föregångare, beror uteslutande därpå, att för honom *πίστις* inte är försanthållandet av förkunnelsen om Kristus, utan den gudomliga kraft som förlänas människan och av henne mottagen omskapar hennes väsen (gudomliggör henne, skulle mysteriereligionerna säga).

Judiskt och hellenistiskt. Såsom ovan redan nämnts gå uppfattningarna om judendom eller hellenism hos Paulus ännu mycket i sär. I det föregående har Paulus' beroende av de två världarna upprepade gånger berörts och några sammanfattande ord om denna fråga kunna lämpligen avsluta detta kapitel. — Paulus var jude, och jude så fullständigt som möjligt. Vi behövde inte Lagardes och Nietzsches hänsynslösa angrepp mot hans personlighet (jfr Weinel, Paulus sid. 6 ff.) för att inse detta. Hans stil förråder honom. De liknelser han använder, visa att han saknat sinne för yttervärlden (Bultmann, Der Stil der paul. Predigt sid. 92), hans liknelser äro inte sedda, utan lånade ur gängse språkbruk. Likaså är det med den från slutsats till slutsats framåtskridande bevisföringen. Av den finns inte ett spår (Bultmann a. a. sid. 97), i stället ett entusiastiskt, på människans känsla och vilja verkande förkunnande, där temat upprepas i ständigt

nya variationer. En mäktig lidelse dallrar i allt vad han skrivit (Bultmann a. a. sid. 104). Hans hela värld är begränsad till de personliga religiösa upplevelsernas värld, men den känner han ock som endast få andra. Allt detta är typiskt semitiskt (jfr Paul Barth, Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre 5 Aufl. 1912 sid. 202 f. — Chamberlain, Mensch und Gott 1921 sid. 178 ff. gör Paulus till halvsemit om inte till arier). Även röjer Paulus tydliga spår av sin rabbinistiska utbildning, Ovan har redan varit fråga om Rm 4, Gal 3,6 ff. och 4,21 ff., där den rabbinistiska exegesen kommer till användning. Rabbinistisk anda finner Bultmann (sid. 102) vidare t. ex. Rm 5,6 ff.; 8.32; 11,12. 16 f. 24; 1 Kor. 6,2 f.; 2 Kor 3,7 ff.

Trots detta är Wredes tes: „Men allt hos Paulus som icke kan härledas så [ur betraktandet av Jesus], är av judiskt ursprung" (Paulus sid. 80; jfv. öv. sid. 82), oerhört överdriven. „Es wäre sehr einseitig, wenn man ihn nur als christlichen Rabbi schildern wollte", säger J. Weiss (Paulus und Jesus sid. 39). Mellan Paulus och israelitisk fromhet, sådan den uppenbarar sig i äldre och yngre delar av G. T. söker man förgäves efter analogier (H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. sid. 86 ff.). Jämför man Paulus t. ex. med Job, så framträder den oförenliga motsatsen i livsåskådningarna synnerligen bjärt. Job är en äkta representant för gammalisraelitisk livsåskådning (Pedersen o. a. a. sid. 283 ff.). Han hävdar att en orätt blir begången mot honom, ty hans själ är rättfärdig och sund. Och gentemot detta: Paulus' fullständiga förnekande av den naturliga människans rättfärdighet! Paulus lever helt i den hellenistiska pessimismen och dualismen. Hans fromhetsliv och religiösa föreställningsvärld beröra hellenismen steg för steg. Tänker man på den i första delen av detta arbete gjorda jämförelsen mellan israelitiskt och hellenistiskt andeliv, så torde man inte kunna undgå att se hurusom Paulus genomgående utgår från hellenismen. Men vi ha också sett, att de hellenistiska ideerna trängt in i judendomen och givit denna en ny prägel. Det skall därför sannolikt aldrig bli möjligt att i detalj utröna, i vilken mån Paulus har sin hellenistiska föreställnings- och begreppsvärld genom direkt beröring med den grekiska världen eller genom judisk förmedling.

Här gäller frågan närmast *πίστις*. Och det torde inte råda något som helst tvivel om att vi endast med det hellenistiska bruket som bakgrund kunna förstå vad Paulus därmed menar. Visser-

ligen har Paulus gjort av πίστις någonting annat och mera än hellenismen någonsin. Där var πίστις en anspråkslös, sporadiskt förekommande parallell till γνῶσις, hos Paulus blir πίστις det nya livets princip, medan γνῶσις, trots enstaka ställen där Paulus synbarligen värdesätter det högt, träder tillbaka. Det torde vara svårt att avgöra huruvida Paulus, liksom Filon, funnit πίστις i LXX eller överhuvud i G. T. Omöjligt är det ju inte. Men liksom Filon, så har också Paulus, i detta πίστις sett någonting fullkomligt annat än den israelitiska, och ännu senjudiska, förbundstroheten. Att Paulus därav gjort någonting vida mer överväldigande än någonsin Filon, borde utan vidare vara klart (dock den motsatta uppfattningen hos H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos sid. 110 f.). Filon kan tala vackert om gudsförtröstan, men hamnar i mystiken och dess sällsynta sälla stunder som givas den från världen flyktande asketen och filosofen. Paulus utgår från mystiken, men når upp till ett etiskt personlighetsliv, buret av en mäktig entusiasm och kraftkänsla som på höjderna ger åt hans fromhet en världsbejakande, askesen motsatt karaktär.[1])

---

[1]) I det föregående har det omtvistade Efeserbrevet inte använts. *Πίστις* är i det visserligen något färglösare än i de säkert äkta Paulusbreven, men innehåller knappast någon så stor avvikelse att den kunde användas som stöd för brevets oäkthet. Lika lite framträda de äkta paulinska tankarna. Som benämning på de kristna förekommer *πιστός* eller *πιστεύων* 1,1. 19; 6,21. „Bliva kristen" 1,13. Paulinska „fraser" eller formler äro 1,15. 19; 2,8; 3,12. 17; 6,16. Endast 6,23 *ἀγάπη μετὰ πίστεως* kan förefalla egendomligt (Grafe RGG 2, 1435). Samma jämställdhet mellan *πίστις* och *ἀγάπη* finnes senare i Pastoralbreven osv. Om dem påminner också *μία πίστις* 4,5 och *ἑνότης πίστεως* 4,13, i fall det här är fråga om „läran", trots de mystiska formlerna. Men jag kan inte komma ifrån att betrakta ställena som så formelaktiga att en säker slutsats är omöjlig. I fråga om *πίστις* är sålunda Ef av mindre intresse.

ANDRA KAPITLET.

Johannes och Ignatios.

Grupperingen av den urkristna litteraturen är i de följande kapitlen systematisk, så att skrifterna sammanförts enligt bruket och betydelsen av *πίστις*. Därigenom komma visserligen flera böcker i ett överraskande grannskap, men närmare undersökningar av andra begrepp och föreställningar än det här undersökta *πίστις*, skola sannolikt visa, att den vidtagna grupperingen äger ett djupare berättigande än vad som först kunde synas.

Det är inte alltid så enkelt och lätt att klart påvisa vad *πίστις* i de olika, ofta mycket korta skrifterna betyder. Det är icke alltid i främsta rummet fråga om grammatikaliska likheter och olikheter, eller om med filologisk exakthet bestämbara skiftningar i ordets användning, utan om stora grundåskådningar som ofta mer dölja sig bakom orden, än uppenbara sig genom dem. Följden är att *πίστις* här, liksom i det föregående kapitlet, måste betraktas i sin naturliga miljö med författarens helhetsåskådning som bakgrund. Det blir därför ofta nödvändigt att jämförelsevis länge stanna inför frågor som till en början inte synas ha mycket med *πίστις* att skaffa. Det gäller att finna vad författaren innerst velat säga, vilken så att säga hans andliga struktur är — och då blir det ofta också på ett enkelt sätt klart vilken betydelse och innebörd han ger *πίστις*. På grundvalen av denna granskning blir det ock möjligt att avgöra vilken av många jämsides med varandra förekommande betydelser är den för en viss författare personliga och prägnanta [1]).

---

[1]) Av litteraturen har för hela detta kapitel främst anlitats de gängse läroböckerna i nytestamentlig teologi och religionshistoria, Bousset, Kyrios Christos; J. Weiss, Urchristentum; Holtzmann, Theologie; H. Weinel, Theologie; O. Pfleiderer, Urchristentum; P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion; P. Feine, Theologie des N. T. Av inledningsverken, även där de inte särskilt nämnts, ha företrädesvis rådfrågats A. Jülicher, Einleitung in d. N. T.; P. Feine, Einleitung in d. N. T.; R. Knopf, Einführung in d. N. T., samma författares Das Nachapostolische Zeitalter samt hans artiklar i RGG; även E. v. Dobschütz, Probleme des apost. Zeitalters och Die urchristlichen Gemeinden; vidare P. Wendland, Die hellen.-röm. Kultur och Die urchristl. Literaturformen, samt framför allt A. von Harnack, Geschichte der urchristlichen Literatur. Ytterligare må här en gång för alla nämnas E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1904, samt dess Handbuch 1904.

I. Johannes.

Johannes' kristendom ligger på samma linje som Paulus' (Bousset, Kyrios Christos sid. 154), dock kan man knappast tala om en utveckling av paulinska tankar. Åtminstone vad *πίστις* beträffar har Johannes inte upptagit den personliga och originella innebörd Paulus givit ordet, utan rör sig på egna banor. Vad som förefaller gemensamt är inte det specifikt paulinska eller kristna, utan det hellenistiska: Johannes är uppvuxen i samma miljö som Paulus och vida innerligare förenad med den än han. Dock har även han av hellenistiska föreställningar och uttryck gjort någonting nytt, imponerande och mäktigt.

Översikt av bruket [1]. I den johanneiska litteraturen är „tron" ett av de centrala begreppen. *Πιστεύειν* möter i evangeliet inemot hundra gånger, däremot *πιστός* endast i 20,27 (i samma betydelse som annars *πιστεύων*) och *πίστις* inte alls. Det första brevet följer evangeliets språkbruk, där finns dock *πίστις* en gång på ett viktigt ställe (1 Joh 5,4), likaså *πιστός* (1 Joh 1,9): „Om vi bekänna våra synder, så är han *πιστὸς καὶ δίκαιος*, så att han förlåter oss våra synder och renar oss från all orättfärdighet." Härmed jämför man Ord 28,13 och 1 Klem 27,1; 60,1 (Windisch i Hbuch). Det är fråga om Guds trohet och trofasthet, jfr *πιστὸς ὁ θεός* hos Paulus. I andra och tredje brevet förekommer „tron" icke i religiös betydelse och bruket i Apokalypsen hör till annat sammanhang.

Att tro, πιστεύειν. I Joh. ev. och 1 Joh, vilka här alltså komma i fråga, är betydelsen av „att tro" synnerligen enhetlig. Genomgående användes ordet tekniskt och formelaktigt. Redan det första ställe där det förekommer visar detta: „Han (Johannes) kom såsom ett vittne, för att vittna om ljuset, på det att alla skulle komma till tro *(πιστεύσωσιν)* genom honom" (Joh 1,7). Genom Johannes döparens verksamhet skall det ske att människorna „komma till tro". En närmare förklaring över vad därmed menas ges inte, det förutsättes som bekant. Johannes' verksamhet bestod i att vittna om ljuset. Alltså hör detta „att komma till tro" på något sätt samman med ljuset, det sanna ljuset *(φῶς ἀλη-*

[1]) Litteratur se föregående not. Vidare Bousset RGG 3,608 ff.; Bauer i Hbuch, Heitmüller i Schriften; Wetter, Der „Sohn Gottes".

θινόν) som just på Johannes' tid kom i världen (v. 9; så emot Kkobibeln, jfr Bauer i Hbuch och Heitmüller i Schriften). Ljuset kom i världen, men *ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*, världen förstod det icke, visste inte vad det egentligen var. Hans egna togo icke emot honom (v. 11). Ljuset kom, människorna fattade det inte utan förhöllo sig passiva, avvisande. „Men åt alla dem som togo emot honom (ljuset) gav han makt att bliva Guds barn, åt dem som tro på hans namn" *(τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* v. 12). Alla människor voro inte avvisande, några togo emot ljuset. Detta omskrives med „tro på hans namn", vilket är detsamma som att tro på „den Inhalt und die Kraft seines Namens" (Heitmüller i Schriften. Till *ὄνομα* jfr Heitmüller, Im Namen Jesu, sid. 98 f. 114 Anm. 3 samt RGG 4,663 ff. och Lehmann i Die Religionen des Orients (Kultur d. G.) 2 Aufl 1913 sid. 12). Och följden härav? De som hava mottagit ljuset, trott på hans namn, de hava fått „makt att bliva Guds barn". De ha fått makten, ty den har man inte av naturen, de skola bliva Guds barn, ty det är man inte av sig själv (jfr Heitmüller i Schriften). Det är inte ett verk av dem själva, Gud verkar det, de bliva „födda — av Gud" (v. 13), och det genom att ljuset finner inträde hos dem. Denna underbara tilldragelse visar sig sålunda på två olika sätt, den har sin subjektiva och sin objektiva sida, å ena sidan „att tro", „att taga emot ljuset" och å andra sidan att „bliva Guds barn", „född av Gud" utan mänskligt åtgörande. Det är inte fråga om orsak och verkan, utan om en enda process, varav „tron" är den ena, „födelsen av Gud" den andra sidan.

Logos. Men vad är detta ljus som genom sin ankomst till världen verkar så underbara ting? De första verserna säga det. Ljuset, det är det gudomliga livet som finnes hos Logos och finnes hos Gud. Och de följande verserna med den småningom skeende övergången från „det" till „honom" visa att det sanna ljuset i sin fullhet inte är något annat än Logos. Med skildringen av Logos begynner evangeliet. Det för genast in i det allra heligaste. Logos är av evighet, det är hos Gud, det är självt av gudomligt väsen (v. 1):

„Ordet vart kött
och tog sin boning ibland oss,
och vi sågo hans härlighet,
vi sågo likasom en enfödd Sons härlighet från sin Fader" (v. 14).

Logos blev kött, människa. Det eviga och oförgängliga kom ner på jorden och tog sin boning i det förgängliga. Detta senare uttryckes genom ordet „kött". Det är uppenbart varpå evangelisten syftar. Jesus Kristus var det gudomliga Logos (v. 17). Det gudomliga bodde bland människorna, „ibland oss" (= de troende. „Vi sågo hans härlighet" kan inte förstås annorlunda). Det himmelska och gudomliga lyser omkring honom. Han är genomstrålad av härligheten från ovan (*δόξα*; jfr Bauer, Hbuch ad v. 14, Heitmüller, Schriften ad v. 14 c). Att se det, det är att „tro". Ser man det, så förstår man ock vad det är *(γιγνώσκειν)*, och då tar man emot det, och då blir man själv upplyst därav, född av Gud, Guds barn. Alla se det inte (v. 10—11), det övergår naturlig mänsklig kraft att fatta det gudomliga i människoskepnad — trots härligheten och glorian som omger bäraren därav. Så uppdelas människorna i två från varandra i grund skilda grupper, den ena som ser ljuset, den andra som inte gör det, i troende och icke troende. — Så betyder alltså „komma till tro" i v. 7 ingenting annat än „tro på hans namn" v. 12. Och att tro, det är att man ser den gudomliga härligheten hos Jesus, att man därför fattar, förstår och tager emot honom som Logos, Kristus, Guds Son. — Och den andra sidan av denna underbara erfarenhet, att bliva Guds barn, att bliva född av Gud, betyder att någonting gudomligt kommer in i den dödliga jordiska människans väsen och förvandlar henne helt.

Prologen och evangeliet. Så ger prologen en till sina grunddrag klar och enhetlig bild, där „tron" har sin givna plats. I huvudsak är därmed också sagt vad „tron" i den johanneiska litteraturen är. Ty om än mycket i prologen är endast antytt, ger den dock grundackordet för den följande framställningen, något fullkomligt nytt kommer här inte mera, endast en i ständigt nya variationer löpande utveckling av huvudtemat. — Detta förutsätter att prologen organiskt hör samman med själva evangeliet. (Detta bestrides av A. v. Harnack i ZThK 1892 sid. 189—231, där han gör gällande att logosläran finnes endast i prologen, som av evangelisten användes som inledning, men inte i själva evangeliet. Jfr häremot Bousset RGG 3, 616 ff.; Jülicher, Einleitung[6] sid. 354; framför allt Holtzmann, Theologie II sid. 444 ff.) —

Växlande konstruktioner. I prologen fanns ingen betydelseskillnad mellan *πιστεύειν* och *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (v. 7 och 12). Vardera konstruktionerna möta jämte andra synonyma ut-

tryck hela evangeliet igenom. Jag antecknar en del ställen jämte kort kommentar. „Eftersom jag sade dig att jag såg dig under fikonträdet, tror du?“ (1,50). Ett yttre tecken uppenbarar vad Jesus till sitt väsen är. — „Detta var det första tecken som Jesus gjorde. — — — — och uppenbarade så sin härlighet *(ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ);* och hans lärjungar trodde på honom (*ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*, 2,11). Varje ord är av betydelse: tecken — uppenbarade sin härlighet — trodde. — „Medan han nu var i Jerusalem — — — — kommo många till tro på hans namn, när de sågo de tecken som han gjorde“ (2,23). Åter: tecken, människorna sågo (hans härlighet) och trodde. Här heter det „på hans namn“, men någon skillnad gentemot 2,11: „på honom“ finns inte. Joh 3,12 är Jesu tal, antingen han talar om jordiska eller himmelska ting, tecknet. Joh 3,15–16 omväxla *πιστεύειν (ἐν αὐτῷ* hör till *ἔχῃ*. Jfr Bauer i Hbuch) och *π. εἰς αὐτόν*, 3,18 åter *ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν, ὁ (μὴ) πιστεύων* och *ὅτι (μὴ) πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα*, 3,36 *π. εἰς τὸν υἱόν* och *π. τῷ υἱῷ*, 4,39 ff. *ἐπίστευσαν εἰς αὐνόν* och *ἐπίστευσαν*. Ingenstädes kan någon av olikheten i konstruktionen betingad betydelseskiftning spåras. På det sistnämnda stället är det Jesu övernaturliga kunskap som uppenbarar hans väsen. För den samaritiska kvinnan uppgår en aning om att mannen som talar med henne är ett högre väsen, Messias (v. 29). Men sedan heter det inte att människorna „trodde“ kvinnans ord eller Jesu ord utan „genom“ dessa ord „kommo de till tro“.

Tecken och tro. Dock, Jesus är inte nöjd med att det behövs, yttre tecken för att människorna skola bli varse hans gudomliga härlighet och „komma till tro“. „Om I icke sen tecken och under, så tron I icke“ 4,48 (detsamma 12,37; 16,31 och i Tomasepisoden 20,25. 27. 29.). Det låg redan en förebråelse i hans ord till Natanael, här är tadlet starkare. Hans tal bör vara tillräckligt för människorna (10,25), ja, egentligen borde hans närhet i och för sig väcka hos dem en inre skarpsynthet, så att de såge och „trodde“ (jfr 6,36; 7,5: „Icke ens hans bröder trodde på honom.“ — 10,37. 38: I värsta fall är det dock tillräckligt att människorna tro på grund av tecknen. Då Jesus inte mera finnes, är det det enda möjliga. Då blir lärjungarnas ord 17,20. 21; 19,35, eller det skrivna evangeliet 20,31 det „tecken“ varigenom människorna „komma till tro“. Ett sådant tecken är också den toma graven 20,8). De följande verserna visa *πιστεύειν* i två olika betydelser 4,50: „Då trodde mannen det ord som Jesus sade till honom, och

gick", och 4,53: „Och han kom till tro, så ock hela hans hus." I det senare fallet är det den tekniska, religiösa betydelsen, det uppgick för honom vem Jesus var, i det förra den personliga tilliten. Denna betydelse förekommer ännu Joh 4,21: „Tro mig, kvinna, osv." enbart betygande; 9,18: „Judarna trodde icke att han hade varit blind och fått sin syn" samt 11,26. I det polemiska stycket 5,31—47 är det däremot åter fråga om tecken, uppenbarelse (= vittnesbördet v. 31 ff.) och tro. Tecken äro Jesu gärningar (v. 36), i dem uppenbarar sig det gudomliga, och därför är det Gud själv, Fadern, som vittnar genom dem och genom dem uppenbarar Jesu *δόξα* (v. 44). Därför borde de leda till „tro" (v. 38. 44). Men ett sådant tecken, vittnesbörd av Fadern, äro även skrifterna. Därför borde de på samma sätt verka att människornas ögon öppnades, så att de skulle se och „tro" (v. 47). Denna betydelse har skriften även 2,22. Men så läste judarna inte skriften. Såsom i d. a. Del I visats, var skriften som sådan för dem ett himlaväsen som garanterade evigt liv (v. 39 visar detsamma) och som man därför „trodde på". I denna betydelse förekommer *πιστεύειν* v. 46. 47 och under intryck därav även överfört på Jesu ord „tro mina ord" (jfr 2,22: „De trodde då skriften och det ord som Jesus hade sagt"), eller på hans gärningar (Joh 10,38), där meningen dock är att man på grund av Jesu ord eller hans gärningar skall „komma till tro".

Den i ett flertal exempel iakttagna följden av tecken som uppenbara Jesu väsen och den genom skådandet av dem väckta „tron" finnes sedan i alla delar av evangeliet. 6,30: *σημεῖον — ἵδα μεν — πιστεύσωμέν σοι;* vidare 7,31; 8,30 äro Jesu ord tecknet; 8,45. 46 är *ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω* det; 10,25. 26 säges uttryckligen att gärningarna såsom varande av gudomligt ursprung „vittna", men „tron" uteblir; 11,15. 45. 48; 12,10. 11 är Lasarus' uppväckande ett mäktigt tecken som verkar „tro"; 13,19 består tecknet i Jesu förutsägelse, så ock 14,29.

Huru tron uppstår. Därmed är frågan huru man „kommer till tro" besvarad. Aldrig är det fråga om att „tro" vad man ser eller hör, att betrakta det som verkligt eller annat sådant. „Tron" är något som vaknar till liv där bredvid, då man ser eller hör. Av de anförda exemplen framgår också att de händelser man ser och de ord man hör inte äro självändamål, de betraktas „som tecken" eller „vittnesbörd". Bakom dem döljer sig någonting annat, de äro blott liksom ett hölje kring detta innehåll.

Men de finnas inte för att dölja det som ligger bakom dem, utan för att uppenbara det. Därför skola människorna se igenom dem, se tvärsigenom undren, och de skola då upptäcka något som de bli så fängslade av, att deras blick icke kan draga sig ifrån det. Det är att „tro". Så är tron inte följden av en intellektuell process, överhuvud ingenting intellektuellt. Detta hindrar inte, att „tron" är en „upptäckt", ett seende (6,30), ett skådande (6,40; 12,45), ett „förstående" (6,69; 10,37. 38; 17,8) ett mottagande (6,35).

Tron, upptäckt, skådande av Gud. Tolkningen av prologen visade även vad som är föremålet för „tron", vad det är som människan „upptäcker", „skådar", „fattar" — det gudomliga Logos som uppträder i människogestalt på jorden. De citerade exemplen visa att oberoende av om det talas om att „tro", att „tro på Jesus", att „tro på hans namn" osv, är det alltid samma sak som åsyftas. Ännu tydligare framgår det kanske av några andra ställen i evangeliet. Främst står den stora upptäckten att Jesus „är utgången från Gud" (16,27. 30; 17,8) och att Gud „sänt" honom (11,42; 17,8). Under intryck härav äro orden „tro honom som sänt mig" (5,24 och 12,44) formulerade, utan att betydelsen avveke från 11,42; 17,8. Från himmelen har Jesus alltså kommit. Han är någonting himmelskt. Att „tro" är att se detta, att i honom se „ljuset" som kommit i världen (12,36. 46), det ljus som är en uppenbarelseform av „livet" (1,4). Så hör det också till „tron" att i Jesus se „livet" (6,35; 11,25), eller med andra ord att i honom se — Logos. Det innebära också uttrycken „du är Guds Helige" (6,69), „du är Messias, Guds Son, han som skulle komma i världen" (11,27), „för att I skolen tro att Jesus är Messias, Guds Son" (20,31). Därmed är allt sagt: han är av gudomligt väsen. Till yttermera visso uttalas det i ord som inte kunna missförstås: „då skolen i fatta och förstå att Fadern är i mig och att jag är i Fadern" (10,38). „Tror du icke att jag är i Fadern, och att Fadern är i mig? De ord jag talar till eder talar jag icke av mig själv. Och gärningarna, dem gör Fadern, som bor i mig; de äro hans verk. Tron mig: jag är i Fadern och Fadern är i mig" (14,10. 11).

Att „tro" det var att upptäcka, fatta, se. Att tvärs igenom det mänskliga och jordiska höljet se det gudomliga, skåda Gud själv. Annat ligger inte häller bakom det sista hemlighetsfulla uttrycket *ὅτι ἐγώ εἰμι* („att jag är den jag är" 8,24; 13,19. — Wetter har riktigt påpekat att här inte föreligger den av Norden

Agnostos Theos analyserade orientaliska predikationsformeln, med predikatsfyllnad, utan ett tekniskt uttryck, ett hemligt namn. ThStKr 1915 sid. 224 ff.). I Jesus bor Gud. I honom skådar den människa som har förmågan att se, att „tro", Gud.

Skådandet av Gud medför frälsning. Detta skådande av Gud är det som frälsar människan. Frälsningen kallas oftast „evigt liv" (jfr Lindblom, Das ewige Leben 1914 sid. 213 ff.): „på det att var och en som tror på honom skall icke förgås, utan hava evigt liv" *(ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον)* 3,16. Jfr 3,15; 3,36; 5,24; 6,40. (Till det eviga livet hör även uppståndelsen.) 6,47; 11,25. 26; 20,31. Endast en variation härav är 6,35. Motsatsen, döden, för dem som icke tro 3.36; 8,24. På detsamma syftar 3,18 med talet om domen. På ett annat ställe heter det att den som kommer till Jesus skall aldrig mer hungra och den som „tror" på honom skall aldrig mer törsta (6,35). Människan äger då något som gör henne fri från alla vidare behov. Om frihet talar även 8,30 ff., här om frihet från synden, men därmed också från domen, alltså även här med syftning på evigt liv. Vad åter att icke hungra eller törsta syftar på, framgår av 7,38: vattnet är „levande vatten", icke friskt eller rinnande vatten, utan vatten med liv, och därför livgivande. Kanske ännu klarare än „det eviga livet" visar ett annat uttryck vari trons följd för människan består: „Tron på ljuset *(φῶς)* medan i haven ljuset, så att i bliven ljusets barn" *(ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε* 12,36). „Såsom ett ljus har jag kommit i världen, för att ingen av dem som tro på mig skall förbliva i mörkret" (12.46). I prologen hette det att i Logos var liv „och livet var människornas ljus". Ljuset kom i världen och lyste i dess mörker. Jesus är detta „ljus", han är ock „livet". Den som tror på honom, den som skådar sig in i hans väsen, ser ljuset i honom, den blir själv delaktig av ljuset. Ljuset skall upplysa honom, fylla honom. Han blir *υἱὸς φωτός*. Detta är ett med *υἱὸς θεοῦ* fullkomligt analogt uttryck. På samma sätt som Jesus är det senare, och därigenom själv Gud, är den troende „ljusets son", själv ljus. I 1,4 identifieras „livet" och „ljuset". De anförda yttrandena visa att „livet" och „ljuset" även såsom „trons" frukt äro synonymer. Medan människan till sitt väsen varit „värld", „mörker" och „död" (1,10; 11,25; 12,46. 47), blir hon genom att „tro" „ljus" och „liv". Man kan inte på denna punkt undgå att påminnas om det hermetiska: *εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ* (C. h. I 32). Att de johanneiska orden inte äro bildlika uttryck för en etisk omvändelse, utan verkligen beteckna

en förvandling av människans väsen, framgår av de ställen som uttala vilken ställning den „troende“ intar gentemot andra människor. „Den som tror på mig, han skall ock själv göra de gärningar som jag gör; och ännu större än dessa skall han göra“ (14,12). „Den som tror på mig, av hans innersta skola strömmar av levande vatten flyta fram“ (7,38). Och genom hans ord skola människor komma till tro (17,20). — På samma sätt som Jesus varit en källa till „liv“, skola de som „tro“ på honom bliva det. „Livet“ skall bo i dem såsom det bott i Jesus. På samma sätt som det gudomliga bott i Jesus skall det taga sin boning i de troende. De ha blivit gudomliggjorda, och det har frälst dem.

Tron enligt Johannes. Nu förstå vi fullständigt vad *πιστεύειν* betyder. Att „tro“ är att se (6,30) och skåda, *θεωρεῖν* (6,40), vilket är detsamma som *γιγνῶσκειν* (6,69; 10,37.38; 17,8).[1] Men det som människan fattar och skådar är, såsom redan nämnts, icke det som ögonen se, utan det som uppenbarar sig bortom det synliga — Gud. Hon skådar Guds *δόξα* (11,40), hon skådar i Jesus den som sänt honom (5,24; 12,45). — På många ställen säger ju Jesus att den som tror på honom därmed tror på Fadern (12,44)[2] Jämte mottagandet med ögonen förekommer understundom andra skildringar av mottagande. 6,35 är Jesus livets bröd, att komma till honom är att äta av brödet, att „tro“ det är att släcka sin törst (sc. med livets vatten). „I honom“ har man evigt liv (3,15), alltså genom att upptaga, mottaga det gudomliga, där det i hans gestalt möter en i världen.

Det är också klart varför *πιστεύειν* skall vara synonymt med *γιγνώσκειν* (jfr Lindblom a. a. sid. 224 ff.). Skådandet är förenat med och beroende av den inre vissheten, upptäckten, uppenbarelsen, att det är det gudomliga och himmelska som man har framför sig (17,8 o. a. st.). Därefter kan man inte taga blicken ifrån det. Därav kommer ock att bredvid *πιστεύειν* som ett rent tekniskt och formelaktigt uttryck för skådandet av gudomen (= *θεωρεῖν*) står *πιστεύειν* med objekt eller med *ὅτι*-sats (= *γιγνώσ-*

---

[1]) man jämföre *γνῶσις* som ett inre skådande i den hellenistiska litteraturen (jfr förra delen av detta arbete).

[2]) Denna identitet mellan Jesus och hans Fader, alltså Jesu gudomliga art, framhäves ofta i de starkaste ord: „Gärningarna, dem gör Fadern, som bor i mig; de äro hans verk. Tron mig: jag är i Fadern, och Fadern i mig“ (14,10. 11). „Såsom du, Fader, är i mig, och jag är i dig“ (17,21). Man jämföre den hellenistiska mysti kens motsvarande vändningar.

κειν, men icke som intellektuell kunskap. Även i hellenismen äro ju πίστις och γνῶσις synonymer). Att tro på Jesus betyder att man ser sig fast i det gudomliga hos honom φῶς, ζωή, λόγος. Som detta är han υἱὸς θεοῦ. (Jfr Heitmüller i Schriften s. 81 ff. 84. Böhlig a. a. sid. 97 ff. 101 ff.; väsentligen annan uppfattning Feine, Theologie sid, 447 ff.)

Följden av detta skådande av Gud i Jesus är gudomliggörelse och evigt liv (jfr Bousset, Kyrios Christos sid. 168 ff.). Medan man betraktar „ljuset" fyller det ens eget väsen och upplyser det (12,36. 46). På samma sätt som Jesus är ett med Gud och genom att han är i Gud och Gud i honom, skola de troende „vara i oss" (17,21), i Jesus och Gud, vilket är detsamma som att de ha Gud i sig. Därigenom blir den troende, liksom hos Paulus, någonting fullkomligt annat än vanliga människor. „Var och en som är född av Gud, han gör icke synd" 1 Joh 3,9 (jfr 1 Joh 3,4 ff.). Den troende är θεῖος ἄνθρωπος. Aldrig är skådandet intellektuellt eller teoretiskt, det är alltid en mystisk mottaglighet. En osynlig ström går från den åskådade till den skådandes själ. — Detta hindrar inte att „tron" dock, såsom redan anmärkts, snarare bör betraktas som den ena, subjektiva, sidan av frälsningen, vars objektiva sida uttryckes med den nya födelsen. I grunden ha vi med en och samma process att göra. Födelsen från ovan framhäver starkare det gudomliga ursprunget och den gudomliga aktiviteten i människans frälsning („ty så älskade Gud världen" osv. 3,16), „tron" den i människan försiggående processen. Så funno vi ock i prologen (1,12. 13) parallellismen av den nya födelsen och tron tydligt uttalad. 1 Joh 5,1–5 framhåller åter födelsen av Gud som det primära. Detsamma uttrycker också 8,43 ff. där Jesus besvarar frågan: „Varför fatten I då icke vad jag talar?" (οὐ γινώσκετε = οὐ πιστεύετε v. 45) med „I haven djävulen till eder fader". Emedan det inte finns någon sanning i djävulen, kan det inte häller finnas sanning i hans barn. Jesus är sanningen och talar sanning. För att förstå honom måste det finnas något av sanning i den troende. Och då den i varje händelse härstammar från Gud, är initiativet uteslutande hans (jfr även Joh 14,25–26 samt Reitzenstein, Poimandres sid. 247).

Det religionshistoriska sammanhanget. Det har redan sagts att πιστεύειν i Johannesevangeliet är ett helt och hållet tekniskt uttryck. Ställen som 9,35–38 kunna i det avseendet inte missförstås, och samma betydelse som där finna vi överallt. Intet

tyder häller på att vi i πιστεύειν hade en originell skapelse av den fjärde evangelisten. Han har övertagit ordet färdigpräglat. Av Paulus har han inte fått det. Huru mycket gemensamt än Paulus och Johannes hava, bruket och betydelsen av πιστεύειν hör inte till det. Medan „tron" i Joh uteslutande är att upptäcka, skåda det gudomliga, ja, Gud själv i Jesus, och så se sig in i det, att man genom detta skådande blir gudomliggjord, saknas denna föreställning hos Paulus. Medan den paulinska „tron" hör in i Kristus-pneuma mystiken, är den johanneiska ett led av ljus- och livs-mystiken. Hos Paulus vilar accenten på det personligt-etiska, hos Johannes på det fysiskt-metafysiska. För Paulus är befrielsen från synden det väsentligaste i frälsningen, „livet" „en pneumatisk potens" (Lindblom, a. a. sid. 208), d. v. s. det nya pneumatiska tillstånd som karaktäriseras av entusiasmen, kärleken och det fullkomliga oberoendet av synden. Därtill kommer föreställningen om livet „hos Kristus" efter döden. För Johannes är „livet" en himmelsk, gudomlig substans som funnits av evighet hos Gud, kommit i världen, genom uppenbarelse och nyfödelse meddelar sig åt människorna och slutligen återvänder till sin urkälla. „Livet" kan man alltså äga redan här, och då det självt är evigt och oförgängligt bringar det åt människan evighet och ofärgänglighet. Då det återvänder till Gud, liksom för det människosjälen med sig.

Dessa johanneiska tankar och föreställningar, som inte kunna påvisas hos Paulus, bottna inte häller i senjudendomen. Analoga idéer möta endast i de av hellenismen starkast påverkade skrifterna. I hellenismen ha vi redan i föregående del mött det johanneiska formelspråket, och inte endast formlerna, utan även föreställningarna. Identifikationen av γνῶσις och πίστις, och vartdera uppfattat som skådande av gudomen och gudomliggörande den som skådar, fanns i hermesskrifterna och annorstädes. υἱὸς θεοῦ, φῶς, ζωή funnos där i samma betydelse som dessa ord ha hos Joh. Även föreställningen att människan kan vara bärare av gudomen och att Gud genom en människas förmedling kan möta en annan människa och göra henne delaktig av det gudomliga livsstoffet, och därmed gudomlig och oförgänglig, fanns där. [1] Det råder intet som helst tvivel om att det fjärde evangeliet

[1] Likaså hör på vartdera hållet bekännelsen till tron Joh 12,42; jfr 1 Joh 4,2 samt angående hellenismen detta arbetes första del.

skrivits under intryck av hellenistiskt fromhetsliv och för att tillfredsställa hellenistiskt fromhetsbehov. Från denna utgångspunkt vill det skildra Jesus som gudsuppenbararen, som den enda, i motsats till de talrika hellenistiska gudssöner som föregåvo sig att vara det.[1]) Och så starkt står författaren, i motsats till Paulus, under intrycket av Jesu historiska person, att den himmelska, i kulten närvarande gudomliga frälsaren träder tillbaka för den på jorden vandrandes konkreta gestalt. Härmed sammanhänger också att författaren inte helt hamnar i de hellenistiska föreställningarna. Det rent magiska finns inte. Jesus kallas inte ännu Gud. Om de troende säges inte uttryckligen, att de blivit gudomliggjorda. Och så starkt än besittningen av ljuset och livet betonas som något närvarande, det fullkomliga tillståndet skall följa först efter Jesu död (7,39; 14,12). Därmed är visserligen sagt att det på författarens tid är möjligt att uppnå och följaktligen uppnås av de troende. (Jfr till detta stycke Reitzenstein, Poimandres sid. 245 f. H. Gunkel, Rel.gesch. Verständniss d. N. T. sid. 19 f., 86 ff.)

1 Joh. I det föregående har brevet tills vidare lämnats utanför undersökningen. Trots överensstämmelsen i allt väsentligt finns här i bruket av *πιστεύειν* en från evangeliet tydligt avvikande nyans, synbarligen betingad av de två skrifternas olika litterära art och ändamål. Medan frågan i evangeliet är huru „tron“ uppstår, är den i brevet, huru man skall kunna skilja mellan den troende och den icketroende. Därvid förefaller det som om brevet vore skrivet senare än evangeliet. Vidare ser man, att *πιστεύειν* förekommer blott i brevets andra huvuddel 3,19–5,13 (Indelningen av Knopf, RGG 3, 1024, Einführung sid. 83 f.), men där behärskande framställningen. Karaktäristiskt är nu att „tron“ betraktas som *ἐντολή*, „bud“ (1 Joh 3,23), jämte kärleken. Den inspirerade friskheten i Ev. finns inte mera. Förflackad är betydelsen också i 4,1: „Mina älskade, tron icke var och en ande, utan pröven andarna, huruvida de äro av Gud“. Huru skulle detta te sig inom evangeliets ram? — Egendomligt är även 4,16: *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν*. Här finnes *πιστεύειν* = *γιγνώσκειν* i betydelsen upptäcka och

---

[1]) Samma polemik riktar sig även mot Johannes döparen, Heitmüller i Schriften IV sid. 43, Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer sid. 98 ff. 119 ff.

mottaga, men *ἀγάπη* som uppenbarelse av Gud, identiskt med *φῶς* och *ζωή*, fanns inte i evangeliet, även om där talades om kärleken. Även 5,1 träder „kärleken“ i närheten av „tron“. Då Jesus inte mera finnes på jorden, förbytes det intensiva skådandet och försjunkandet i betraktelsen av det gudomliga hos honom, i en känsla för honom, kärleken. — I 5,10 kan en dogmatisk ton förmärkas, och *φεύστην πεποίηκεν αὐτόν* påminner, ehuru det kan härledas från talet om djävulen som lögnens fader, om ställen hos Barn och Klem, så ock redan *ἐντολή* (jfr Windisch i Hbuch ad 3,23). Kampen mot gnosticismen för även den av hellenistisk mystik levande författaren i närheten av den „judiska“ nykterheten och kyrkligheten. Det är icke förvånansvärt att så mycket judiskt kom att ingå i den kyrkliga kristendomen. Även 5,13 och 5,5 ha orden en dogmatisk anstrykning. Upplevelsekaraktären som allestädes får evangeliets ord liksom att glöda, finnes inte mera. En stämning av resignerad trötthet präglar brevet. — Slutligen förekommer *πίστις* 5,4: „Detta är den seger som har övervunnit världen: vår tro“. Visserligen förekommer i evangeliet „jag har övervunnit världen“ (16,33), men 1 Joh 5,4 för med sin starka motsättning mot världen, närmare de skrifter som nedan behandlats i kap. III och V. Emellertid förekommer även i brevet en genklang av den äkta johanneiska „tron“, 5,10: „Den som tror på Guds Son, han har vittnesbördet inom sig själv“. Genom skådandet har den kristne själv blivit gudomliggjord, något annat tecken behöver han inte.

II. Ignatios.

Ännu mera än Johannes hör Ignatios [1]) in i den hellenistiska miljön. Kulten står i centrum av hans kristendom. Därmed bildar han, trots det gemensamma, ett slags motsats till Johannes hos vilken kulten inte spelar ens samma roll som hos Paulus. Sålunda är det alldeles olika punkter i Paulus' kristendom, hos honom stående i skuggan av de stora personliga tankarna, som

[1]) Litteratur: W. Bauer i Hbuch; G. Krüger hos Hennecke; E. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe (TuU XII 3) 1894; P. Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium ThStKr 1905, sid. 563—603. Dessutom E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, samt i allmänhet sid. 37 anförda arbeten.

vi hos Johannes och Ignatios finna utvecklade till sina yttersta konsekvenser.

Ignatios är medveten lärjunge till Paulus. Ord, uttryck, fraser och vändningar har han lånat av honom (Bousset, Kyrios Christos sid. 218), han till och med försöker efterbilda hans retorik (J. Weiss. Urchristentum sid. 600, not 1), men i fråga om tankar och idéer står han fjärran ifrån sin lärare, på ett vida större avstånd än Johannes. Denne är han överhuvud inte beroende av. (Annorlunda Dietze a. a. s. 599.) Visserligen kan det knappt betvivlas att han känt vissa johanneiska uttryck (jfr J. Weiss, Urchristentum sid. 601; H. Lietzmann, Wie wurden die Bücher d. N. T. heilige Schrift? sid. 29 f.), men mera kan inte häller påstås, han är en gentemot Paulus och Johannes självständig representant för sin tids kristendom i Syrien. Vi behöva för att finna belägg för detta inte gå utöver bruket av *πίστις* och *πιστεύειν*.

Lånade formler. Ofta användes *πίστις* i paulinska formler och uttryck. Det är alltså intet tvivel om varifrån Ignatios har ordet. Synbarligen under Paulus' inflytande koncentrerar han kristendomens väsen i den visserligen opaulinska formeln *πίστις καὶ ἀγάπη*. Men denna formel använder han på ett sätt som kommer läsaren att fråga, om den överhuvud har någon prägnant betydelse. Närmast gör den intryck av en fras, understundom nästan av lek med ord. Så är fallet Efes 1,1: — — — *ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Magn 5,2 kallas de kristna *οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ* och Filad 9,2 *πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε*. På samma sätt är ordet använt på de flesta ställen: Efes 3,1; 8,2; 9,1; *ἑδραῖοι τῇ πίστει* (jfr Kol 1,23) 10,2; 20,1. Magn 1,1. 2; 6,1: *ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις τὸ πᾶν πλῆθος ἐθεώρησα ἐν πίστει καὶ ἠγάπησα;* 10,3; 13,1. Trall 2,1; 8,1; Filad 8,2; 9,1. 2; 11,2; Smyrn, Intr. 1,1; 6,1; 13,2. Pol 6,2: *τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία* (jfr hos Paulus Rm 13,12 och 1 Tess 5,8, samt dessutom Ef 6,10—17).

Som namn på de kristna (= „troende") eller hedningarna och de med dem likställda falska lärarena (= „icke troende") användas *πιστεύων, πιστός* och deras negationer Efes 18,1; 21,2. Trall 10. Smyr 1.2. I ickereligiös betydelse förekommer *πιστεύειν* Rom 8,2; 10,2. Filad 8,1. Smyr 3,1. Pol 7,3, *καταξιοπιστευόμενοι* Trall 6,2 och *ἀξιόπιστοι* Filad 2,2. Guds trohet förekommer en

gång: *πιστὸς ὁ πατήρ* Trall 13,3 (jfr Paulus: *πιστὸς ὁ θεός*). — Men även om sålunda materialet betydligt krymper i hop, återstå i varje händelse tillräckligt många ställen som ådagalägga att *πίστις* verkligen har en plats i Ignatios' kristendom, icke endast i hans ordförråd.

„Tron" och „livet". Såsom utgångspunkt för den följande framställningen må ett av de viktigaste ställena här anföras (Efes 13—14): *(13,1) Σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. (2) οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων. (14,1) Ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστόν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν. (2) οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ. οὕτως οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι δι' ὧν πράσσουσιν ὀφθήσονται· οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος.*

Det som utmärker den „troende" i jämförelse med den som icke „tror" är att han har „livet" (Efes 14,1), eller som det på andra ställen heter, „evigt liv" (Efes 18,1. Magn 1,2), „sannt liv" (Trall 9,2), eller att han undgår döden (Trall 2,1, jfr Smyrn 3,2). Detta „liv" är ingen eskatologisk storhet. Ignatios lever icke, trots sin passionerade längtan efter martyrdöden, i eskatologiska stämningar. Tvärtom, „livet" börjar redan här och fortsätter kontinuerligt efter döden. I besittning av „livet" har människan blivit undanryckt djävulen, hans anhang och det fördärv varmed de hota henne (Efes 13,1. 2). Djävulen har haft till sitt förfogande både himmelska och jordiska makter (13,2; jfr Bauer i Hbuch), nu kommer „tron" som en kraft (14,2) som gör djävulens makter kraftlösa, befriar människan från synden, gör henne syndfri (14,2 Jfr H. Windisch, Taufe u. Sünde sid. 348 ff.) och skänker henne frid (13,2). Fri ifrån djävulen är den troende också fri ifrån förgängligheten. Han är „upphöjd" över döden och föraktar den (Smyr 3,2), en sak som Ignatios själv bäst exemplificerar. Har man „livet" här, så följer uppståndelsen från de döda jämte odödlighet som ett korollarium (Trall 2,1; 9,2. Ign. kallar det även *σωτηρία*, Efes 18,1. Filad 5,2), i motsatt fall domen och helvetet

(Smyr 6,1. Efes 16,2). Någon yttersta dom tänker sig Ignatios dock icke. Då människan lämnar jordelivet skall det framgå om hon verkligen är *πιστός* (Rom 3,2), d. v. s. verkligen levat *οὐ κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν* (Trall 2,1). Nödvändigheten att hålla ut till änden är därför starkt betonad (t. ex. Efes 14,2), därpå beror ju allt. — Så betyder här *πιστός* den som har „livet" och *πίστις* är den kraft som för till *ζωή*.

Föreningen med Kristus. Livet har den troende genom Jesus Kristus (Efes 14,1; 16,2; 18,1; 20,1. Magn 1,2; 9,2. Trall 2,1; 9,2. Filad 5,2; 8,2. Smyr 3,2), närmare sagt, genom förening med honom. Att Ignatios så ofta talar om Jesu jordeliv såsom grunden för det kristna livet, kunde lätt föra blicken ifrån detta enkla, klara sakförhållande. Men de få drag av Jesu liv som Ignatios framhäver, oftast hans död, betonar han emot doketismen. Därvid hämtar han de konkreta dragen ur den dop- eller trosbekännelse som är bruklig i hans församlingar. Då Ignatios talar om Jesu liv, ja även där han talar enbart om hans död, tänker han dock alltid på Jesus såsom den levande och förhärligade, som Gud (jfr J. Weiss, Urchristentum sid. 599). Avgörande är en jämförelse av ställen som Efes. 3,2. Magn 1,2; 9,2. Trall 2,1; 9,2. Filad 5,2. Smyr 10,2. Jesus Kristus är själv „livet" (Efes 3,2, Magn 1,2), utan honom har man inte det verkliga „livet" (Trall 9,2), frälsning kommer dem till del som äro *ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Filad 5,2). Detta uttryck användes för att förtydliga det föregående *ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες*. „Tro", det är sålunda förening med eller delaktighet av Jesus Kristus. Ignatios kan sammanfatta detta i ett uttryck som *ἡ τελεία πίστις, Ἰησοῦς Χριστός* (Smyr 10,2). Förening, att bliva ett med Jesus Kristus önskar Ignatios alla församlingar (Magn 1,2).

Gudomliggörelsen. Föreningen med Kristus betyder den troendes gudomliggörelse. Ty Jesus är Gud, *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (Efes 7,2, jfr Bousset, Kyrios Christos, sid. 250; där mera material). På denna föreställning vilar den ignatianska kristendomen. Genom föreningen med Kristus är den troende förenad med Gud och delaktig av det gudomliga: *χρήσιμον οὖν ἐστίν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε* (Efes 4,2). Där tron och kärleken finnas förenade i församlingen, där äger den Gud och gudomlighet (Efes 14,1), förening med Gud (*πίστιν θεοῦ* Efes 16,2), där är livet inte mera mänskligt (*κατὰ ἄνθρωπον* Trall 2,1), där har församlingen Guds prägel på sig (Magn 5,2).

ἡ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν — — — εἰς θεόν, „tron" är vägledaren till Gud och gudomlighet, de troende bliva *θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι* (Efes 9,1. 2). — Såsom gudomliga kunna de inte synda (Efes 9,2; 14,2). De troende äro pneumatiker. Hela deras liv är helgat: *ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν* (Efes 8,2). — Såsom förening med Kristus är *πίστις* förening med Gud, gudomliggörelse, det gudomliga livet i den troendes själ.

Kulten. Föreningen med Gud sker genom gemenskapen med Kristus, denna genom gemenskapen med kyrkan och gemenskapen med kyrkan aktualiseras i den av biskopen ledda kulten (jfr Bousset, Kyrios Christos sid. 278 ff.). Ovan nämndes att „livet" bestod i frihet från djävulen, men den som företar sig något utan biskopens vetskap *τῷ διαβόλῳ λατρεύει* (Smyr 9,1; utförligt hos Bousset). Utan biskopen ges det ingen riktig kult och utan kulten ingen riktig förening med Gud. Huru Ignatios tänker sig denna mystiska enhet eller förening av Gud, Kristus, biskoparna och församlingen, belyses av Filad 9,1. 2 och Efes 3,2; 4,1. Jesus är översteprästen *ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ* (Filad 9,1), han är *αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών* (Magn 8,2. Till Gud som *σιγή* jfr Bauer i Hbuch; Reitzenstein, Poimandres sid. 264,3; Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907 sid. 64, och GGA 1914 sid. 745, Dieterich, Eine Mithrasliturgie sid. 42 f. Pfleiderer, Urchristentum II 245), den enda Gudsuppenbarelsen som finnes, *γνῶσις θεοῦ* (Efes 17,2). Genom att man mottager honom, mottager man alltså gudskunskapen och blir därigenom *φρόνιμος* (Efes 17,2). Huru konkret detta är tänkt framgår av ett kort förut förekommande uttryck *αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν* (Efes 15,3). Och nu ett härmed fullständigt överensstämmande yttrande: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν* Efes 3,2. (Jfr motsvarande tankar i hellenismen.) Biskoparna stå i samma förhållande till Kristus som Kristus till Gud. De äro gentemot församlingens övriga medlemmar i Guds ställe: *τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν* (Efes 6,1). — Detta är fullständig mysteriefromhet, en enkel parallell till hermesfromheten. Här liksom där, den oåtkomlige Guden, förmedlingen genom Logos-Hermes eller Kristus, *νοῦς, γνῶμη* och *γνῶσις*, mysta-

goger-biskopar i spetsen för församlingen, gudskunskapen meddelad i form av mysterielära och dess resultat gudomliggörelse. [1])

Överensstämmelsen mellan Ignatios' kristendom och de hellenistiska mysteriereligionerna är dock ännu fullständigare. Den fullkomliga föreningen av de troende sinsemellan till ett kollektivum och genom biskopen-mystogogens förmedling med Kristus och Gud till de troendes gudomliggörelse sker i kulten, vars höjdpunkt och egentliga innehåll är nattvarden. Här räcker ett enda ställe till att visa vad allt Ignatios tänker om sakramentet: han vill att alla troende utan undantag må komma samman *ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ — — —, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καί υἱῷ θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός* (Efes 20.2). Församlingens sammankomst skall ske *ἐν μιᾷ πίστει, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*, i hängiven underkastelse under biskopen för att fira nattvard och därigenom erhålla evigt liv. I nattvarden sker föreningen med Kristus, och dess frukt är „livet". Nattvarden förintar satans makter (Efes 13,1; texten ovan). Utan biskopen är den visserligen kraftlös (Efes 3,2; 4,1; 5,2. 3; 6,1. Trall 7,2), med biskopen däremot *φάρμακον ἀθανασίας*, odödlighetsmedicin. [2])

[1]) Motsvarigheten till den uppenbarelse som den hedniska mysten inviges i bildar här trosbekännelsen med grunddragen av Jesu jordeliv. Ignatios använder ett par gånger ordet *μυστήρια*, Efes. 19,1 just om de underbara tilldragelserna i Jesu liv som göra honom till gud-uppenbarare, och Efes. 12,2 kallar han de kristna myster, *Παύλου συμμύσται*.

[2]) Till *φάρμακον ἀθανασίας* jfr Bauer i Hbuch: „dass Ign. hier einen weitverbreiteten medizinischen Terminus verwendet. Das so benannte Heilmittel, dessen Erfindung man der Isis nachrühmte, wurde von den antiken Aerzten gegen die verschiedensten Krankheiten verordnet". Uttrycket är tydligen av orientaliskt ursprung, jfr E. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 3 Aufl. sid. 520 ff. och Baudissin, Adonis und Esmun, flere ställen, speciellt sid. 341. 390 ff., 397 ff. I de semitiska språken uttryckas „liv" och „hälsa" med ett och samma ord. Att leva betyder att tillfriskna, att göras levande betyder att göras frisk ifrån en svår sjukdom, som i regeln redan kallas död. Jfr Johs Pedersen, Israel sid. 360 ff., 365 ff. Men dels omtalas „livsvattnet", „livsbrödet", „livsörterna" även i Babylonien såsom medel till vinnande av verklig odödlighet och gudalikhet (Adapamyten, Schrader a. a. sid. 520 ff.), dels förstår man med „Lebenswasser" i vidsträcktaste bemärkelse „alles fliessende Süsswasser der Quellen und Flüsse" (Schrader a. a. sid. 526), och förbinder med detta vatten allahanda sakrala föreställningar (jfr t. ex. Aberkiosinskriften). Så kan man inte häller antaga att Ignatios velat säga att nattvarden vore ett botemedel mot sjukdomar. Det är fråga om verklig odödlighet. Till bruket i senjudendomen jfr *φάρμακον ζωῆς* Syr 6,16 och *φάρμακον ὀλέθρου* Vish 1,14; 2,24.

„Tron" hos Ignatios. Ignatios' uppfattning om nattvarden och kulten leder slutligen över till hans uppfattning om *πίστις*. Den fullkomliga *πίστις* är Jesus Kristus (Smyr 10,2). Att vara troende är att vara *ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Filad 5,2). *πίστις* är *ἕνωσις σαρκός καὶ πνεύματος Ἰ.Χρ.* (Magn 1,2 jfr Smyr 3,2. 3). Det gäller att „tro" *εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ* (Smyr 6,1). Och under detta är *πίστις* någonting objektivt och reellt som bättre än skrifterna kan tjäna som grund för kristendomen (Filad 8,2 jfr Magn 9,2). *ἐν μιᾷ πίστει* skulle församlingen komma samman (Efes 20,2), *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως* förintas djävulens makt (Efes 13,1). Och vidare *ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Trall 8,1). — Dessa uttalanden kunna förstås endast med kulten som utgångspunkt. Där skedde föreningen med Herren, där dyrkades han, den kristna kulten var beviset för kristendomens sanning, församlingens inbördes förening i gemensam dyrkan av Herren och gemensamt njutande av hans lekamen och blod gav den kraft att motstå alla faror. Nattvarden var det som förnyade församlingen. Läser man med aktgivande härpå igenom de ignatianska breven, skall man finna, att Ignatios varje gång han skriver ordet *πίστις*, eller *πιστεύειν*, tänker på kulten. *πίστις καὶ ἀγάπη* är kulten och livet (Efes 14,1. 2 o. fl. st.). *πίστις θεοῦ* Efes 16,2 är den av Gud givna religionen, kulten, nattvarden. Att „tro på Jesu död" (Trall 9,2) är detsamma som att genom nattvarden komma i besittning av frukten av Jesu död, odödligheten. På den gemensamma av biskopen ledda ostörda gudstjänsten tänker han då han säger: *πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε* (Filad 9,2). „Tron" är för Ignatios den i kulten, framför allt i nattvarden, realiserade föreningen med Gud. Den är förmedlad av Kristus och skänker gudomlig natur och därmed odödlighet. Ignatios' kristendom visar sig där igenom som ren hellenistisk mysteriereligion, endast fasthållande vid den historiska Jesus som frälsningens förmedlare, skiljer den ifrån „die zeitlosen Mysterienkulten eines Adonis oder Osiris" (J. Weiss).

TREDJE KAPITLET.

Trosbegreppet under judiskt inflytande.

Som motto över Paulus kristendom kunde man, från en viss synpunkt sett, skriva: „Här är icke jude eller grek", „nej, Kristus är allt och i alla" (Gal 3,28; Rm 10,12; Kol 3.11). Hans tankar gå trots likheten i synnerhet med hellenismen i stort sett „jenseits von" judendom och hellenism. Efter honom blir det annorlunda. De motsatta element som hans ande förmått behärska, begynna efter hans tid åter sträva åt var sitt håll. Vi ha i det föregående sett huru hellenismen gjort sig gällande hos Johannes och Ignatios. I en lång räcka skrifter finner man däremot den judiska tron. Jag behandlar även dem skrift för skrift och begynner med

I. Hebreerbrevet.[1]

Hebreerbrevets religionshistoriska och litteraturhistoriska ställning. Från Ignatios till Hebreerbrevet är steget långt. Man kommer från syrisk mysteriekult till alexandrinsk allegorisk skriftutläggning. Visserligen är Hbr ett vittnesbörd om samma kyrioskult som vi funnit hos Ignatios (Bousset, Kyrios Christos sid. 282). Men medan Kristus hos Ignatios är *ὁ θεὸς ἡμῶν*, kallas han i Hbr *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεύς*, eller *ὁ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*. Med dessa gammaltestamentliga föreställningar, tankar, ord och uttryck förbinder brevet rent hellenistiska; *τελειότης* och *τέλειοι* 6,1 och 5,14. *Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου κτἀ* — — 6,4 osv. Allt detta ställer författaren i närheten av Filon. Han är en kristen av samma skola som denna judiska filosof (jfr Bousset, Rel. d. Jud. sid. 224). Liksom Filon och andra skrivit i den judiska propagandans tjänst, så skriver han i den kristna, därvid

[1] Litteratur jfr sid. 37. H. Windisch i Hbuch, Hollmann i Schriften. Dessutom W. Wrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs 1906; v. Harnack i ZNTW 1900 sid. 16 ff. B. Weiss Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung, TuU XXXV 3. 1910.

riktande sig till den vidsträcktaste läsarkrets, möjligen för att direkt konkurrera med den judiska diasporamissionen (J. Weiss, Urchristentum sid. 524; Hollmann RGG 2, 1902. — Enligt Wrede (o. a. a.) ha vi inte att göra med ett brev i vanlig bemärkelse, utan närmast med en predikan eller betraktelse. (Jfr Hollmann i Schriften[3] III 157 ff. och Windisch i Hbuch 110 ff.) Bousset, i Jüdisch-christl. Schulbetrieb sid. 311 f. modifierar Wrede därhän att Hbr visserligen är skrivet som ett verkligt brev, men att förf. däri upptagit mycket av skriftligt fixerade „Lehrvorträge", och att det därför förlorat den intima brevkaraktären varav Bousset dock finner spår.

Trohet. „Tron" har författaren från judendomen. *πιστός* förekommer endast i betydelsen trogen, och användes om Mose (3,2. 5; jfr Nu 12,7), om Kristus i hans förhållande till Gud (2,17; 3,2) och om Gud i hans förhållande till människorna (10,23; 11,11). Därvid är det Guds löftestrohet som betonas. Vad Gud en gång lovat det skall han ock hålla.

Tro och hopp. Härmed överensstämmer också betydelsen av *πίστις*. 11,11 förklaras uttrycket „genom tron" (= *πίστει*) med „i det hon höll den för trovärdig, som hade givit löftet", „Tro" är korrelatet till Guds trohet och trofasthet. Löftets uppfyllelse sker dock först i framtiden. Därför „hoppas" man därpå. I överensstämmelse med den eskatologiska riktningen i judendomen använder Hbr *ἐλπίς* om den fasta övertygelsen och förvissningen om framtidens gestaltning enligt Guds löften (10,23). Denna sin förvissning skall människan uttala och bekänna för andra (*ὁμολογία τῆς ἐλπίδος* 10,23!). På detta bekännelsemod lägges mycket stor vikt, det är jämte det sedliga livet det avgörande i människans religiositet i den mån den visar sig utåt. — Liksom i den redan nämnda eskatologiska riktningen inom judendomen, kommer också här *πίστις* och *ἐλπίς* till innebörden varandra mycket nära.

Otro — olydnad. Betydelsen av *πίστις* belyses indirekt också av *ἀπιστία* (3,12. 19). Hbr 3,19 likställer „otro" med ohörsamhet (v.18), 3,12 åter med avfall från den levande Guden, d. v. s. avfall från den kristna religionen. (Till samma bruk i senjudendomen jfr d. a. I kap. II; jfr även Bousset, Kyrios Christos sid. 281 ff.) Då Hbr skrevs, genomlevde de kristna församlingarna en tid av yttre betryck (skrivet på Domitianus' tid; jfr Jülicher Einl. sid. 136 ff.; Windisch, Hbuch sid. 114. Hollmann, Schriften

III sid. 159; Wendland, Literaturformen sid. 374. Överensstämmelsen bland forskarna är på denna punkt ovanlig). Avfallet är därför en hotande fara. Men avfallet är otrohet och olydnad. Tron återigen är troget fasthållande vid Gud, hans löften och den kristna kulten. — Här ligger en jämförelse med Filon nära. Medan denne skeptiker fann „tron" vara en svår sak och en förtjänstfull prestation, är för författaren av Hbr Gud det vissaste av allt. Att lämna honom eller förlora sin förtröstan på honom är därför någonting onormalt, som inte kan bero på en intellektuell brist eller bristande erfarenhet, utan måste vara följden av en brist på viljelivets område, av olydnad. Man vänder Gud ryggen, går ifrån honom trots att man vet, eller åtminstone borde veta och vara förvissad om att han, hur annorlunda det än för en tid kan se ut, uppfyller sina löften (jfr 4,1). Och medan „tron" enligt Paulus är ett verk av Gud, en gåva, en nyskapelse som höjer hela livet i en annan svär, läsa vi i Hbr det vida nyktrare: „Så se vi då att det var för otros skull som de (= som hade varit ohörsamma 3,18) icke kunde komma ditin (= i hans vila 3.18). — — — må vi alltså med fruktan se till, att icke någon bland eder en gång befinnes hava blivit efter på vägen. Ty det glada budskapet hava vi mottagit liksom de; men för dem blev det löftesord de fingo höra till intet gagn, eftersom det icke genom tron hade blivit upptaget i dem som hörde det. Vi som hava kommit till tro (*οἱ πιστεύσαντες*, eg.: vi som hava upptagit det med tro) vi få ju komma in i vilan" (Hbr 3,19—4,3). — Det som skiljer den troende ifrån den som icke tror är att han betraktar Guds löften som sanna och inrättar sitt liv därefter. Gud räknar på att han gör detta och därför är motsatsen olydnad och ohörsamhet (4,6. 10). Förf. till Hbr. fordrar fullständig underkastelse under Gud, även om man inte förstår hans planer, och även om hans löften icke synas vilja gå i uppfyllelse. Så är „tro" ännu en praktisk underkastelse, ett uppgivande av det egna jaget i det praktiska livet, men i varje händelse ett stadium på den väg som leder till att *πίστις* blir den intellektuella, dogmatiska underkastelsen under en oförstådd trosregel [1]).

Tro, hopp, tålamod. Vi läsa i början av avsnittet 6,11—20: „Men vår åstundan är att var och en av eder visar samma nit

[1]) Sv. kkbibelns pauliniserande översättning av 4,3 „vi som hava kommit till tro" är missvisande. Tvärtom ha vi just här en grundväsentlig avvikelse från Paulus.

att intill änden bevara full visshet i sitt hopp, så att I icke bliven tröga, utan bliven efterföljare åt dem som genom tro och tålamod få till arvedel vad utlovat är." (v. 11—12). Den som „står fast i sitt hopp intill änden" efterliknar de män som i „uthållig tro" „få till arvedel vad utlovat är" (jfr Windisch Hbuch). „Tro" är visshet i hoppet, „tron" och „hoppet" äro det förtröstansfulla väntandet på uppfyllelsen av Guds löften. Detta belyser förf. ytterligare genom de följande verserna, där han griper till Abrahamsbilden. Genom „tåligt förbidande" (v. 15) „fick han vad utlovat var". Till detta var han mäktig genom att han höll sig till vad Gud svurit (v, 13. 17). Detta har betydelse även för de kristna. „Så skulle vi genom två orygggliga utsagor, i vilka Gud omöjligen kunde ljuga, undfå en kraftig uppmuntran, vi som hava sökt vår räddning i att hålla fast vid det hopp som ligger framför oss" (v. 18). Samma tankegång finnes i det klassiskt vordna 11,1. Sin tyngd har stället såsom motto för exemplen i kap. 11, egentligen hör det till den omgivande ramen 10.37—11,1 och 12,1—3. Den i dessa verser givna utredningen av „tron" ingår organiskt i den övriga framställningen. I kap. 11 har författaren inskjutit ett bildergalleri, mera av praktiskt intresse — till föredöme för sina läsare, än av teoretiskt — för att klargöra vad „tron" är. I „ramen" står sålunda *πίστις* i motsats till kleinmod 10,38, belyst av 11,6: „utan tro är det omöjligt att täckas Gud" (till övers. jfr Windisch i Hbuch och Hollmann i Schriften). Denna tro är uthållighet i prövningar, en orygglig förtröstan på Gud, även då han inte synes, trohet i hoppet, eller som Hbr 11,1 säger: „en fast tillförsikt om det som man hoppas, en övertygelse om ting som man icke ser". Förklaringen kommer sedan i v. 6: „Den som vill komma till Gud måste tro att han är till, och att han lönar dem som söka honom." (Jfr det judiska *πρώτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός κτλ.* Hermas Mand I; Bousset Rel. d. Jud. sid. 224). „Tron" är alltså ett orubbligt hopp om förverkligandet av Guds löften, ett hopp som inte kan finnas om Gud inte finns, och som därför innesluter förvissningen om hans existens. Och summan av Guds löften ser författaren i löftet om vedergällningen. I överensstämmelse härmed går den praktiska tillämpningen 12,1—3 ut på „uthållighet". Såsom „trons hövding och fullkomnare" är Jesus exemplet för de troende. Och hans „tro" bestod däri att han „i stället för att taga den glädje som låg framför honom, utstod korsets lidande och aktade smäleken för

intet". Han visste att han skulle få sitta „på högra sidan om Guds tron", han såg det inte, men han hoppades, „trodde" det och därför utstod han lidandet, trots att han haft tillfälle att välja ett bekvämare liv (jfr 11,24–27). Detsamma böra de kristna göra. Deras „lärare, som hava talat Guds ord" till dem hava gjort det (13,7). De i kap. 11 anförda exemplen visa att den tro som fordras redan presterats av otaliga fromma människor, ja att deras fromhet just bestått i deras „tro" och haft lön med sig. Var och en ha de ställts inför någonting vars lön de få först i framtiden, men de ha litat på Guds trofasthet och i hopp om den eviga lönen handlat såsom han befallt. Lydnad mot Gud även under de största svårigheter i hopp om hans belöning, det är centrum i Hbrs fromhetsideal. — Därvid kommer såsom redan tidigare antytts ett dogmatiskt drag med i Hbr:s *πίστις*. Förf. fordrar underkastelse under Guds vilja, även om man inte ser Gud. Han fordrar ock tro på Guds existens och att det praktiska livet gestaltas därefter (11,6). Så står detta brev som det första vittnesbördet om övergången till *πίστις* som dogmatiskt försanthållande. Denna dogmatiska „tro" fanns i judendomen och därifrån har den med andra judiska tankar inkommit i Hbr.

II. Första Klemensbrevet.

Klemensbrevet och Hebreerbrevet. Så olikartade skrifter Hbr och 1 Klem än äro, den ena representerande Alexandria med dess exegetiska skola, den andra Rom med dess kyrkorätt, så överensstämma de väsentligen i bruket och betydelsen av *πίστις*. Klem har känt till Hbr, använder det understundom, och det kan till och med förefalla som om han bildat sin uppfattning om *πίστις* under inflytande av Hbr. Den för Hbr karaktäristiska exempelsamlingen i kap. 11 efterbildas här i kap. 9—10. Ofta ser det också ut som om Klem övertagit *πίστις* och använt det formelaktigt utan att själv vara fullt på det klara med dess innebörd. Å andra sidan verkar den olika miljön olika nyanser i ordets betydelse. [1])

[1]) Litteratur se sid. 37. Dessutom R. Knopf, Der erste Clemensbrief 1899 (TU XX 1) samt i Hbuch 1920; W. Wrede, Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe 1891, Völter, Anmerkungen z. ersten Klem. i ZNTW 1906 sid. 261 ff. Har-

Tron som lydnad och ödmjukhet. På samma sätt som i Hbr betecknar *πίστις* i 1 Klem visshet om Gud och förtröstan till att hans löften skola gå i uppfyllelse. Dock betonas här något starkare även den andra sidan, Guds rättvisa straffdomar. För den skull står *πίστις* dels nära *ἐλπίς*, dels sammanfaller det med lydnaden för Guds bud. Så härleder 1 Klem oron och oordningen i församlingarna därav att alla blivit „svagsynta i tron“ (*ἐν τῇ πίστει — — ἀμβλυωπῆσαι* 3,4) och inte mera vandra efter Guds bud och leva ett liv värdigt de kristna. — Paulus har inhöstat en härlig berömmelse för sin „tro“, säger 1 Klem (5,6). Av det föregående ses att tron här består i att han under sin verksamhet tåligt uthärdade alla slags nödlägen. På samma sätt som Paulus ha de kristna martyrerna fått ära för sin uthållighet: *ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον* (6,2). — I kap. 9 och 10 följer sedan urvalet ur de i Hbr 11 meddelade exemplen. Om Enok säges endast att han var *ἐν ὑπακοῇ δίκαιος*, om Noa *πιστὸς εὑρεθείς*, om Abraham däremot fullständigt *πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασιν τοῦ θεοῦ* (9,3–10,1). Tron är lydnad i förvissning om belöning. För sin lydnad fick Abraham lön (10,2) och förf. använder dessa gestalter som efterföljansvärda föredömen just i fråga om deras lydnad.

Denna „tro“, *πίστις*, är för Klemens en dygd bland andra dygder. Det framgår av det närmast följande. Efter att genom citat ur Gn ha belyst Abrahams stora tillit till Gud, säger förf.: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱὸς ἐν γήρᾳ, καὶ δι' ὑπακοῆς προσήνεγκεν αὐτὸν θυσίαν τῷ θεῷ* (10,6. 7). Här sätter 1 Klem *δι' ὑπακοῆς* där Hbr har *πίστει*, orden äro för honom synonymer, och i bredd med dessa, som lika värdefull, gästfriheten, *φιλοξενία* (jfr Filon!). Gästfriheten och fromheten *(εὐσέβεια)* räddade även Lot (11,1), liksom „tron“ och gästfriheten skökan Rahab (12,1–2 ff.). — Fromheten är för förf. detsamma som att „hoppas på Gud“ (11,1), vilket åter är motsatsen till att vara *δίψυχοι καὶ διστάζοντες περὶ*

---

nack, Der erste Clem. i SAB. 1909 sid. 38 ff. Jfr ock till hela denna grupp Erich Foerster Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief, i Harnack-Ehrung 1921 sid. 68 ff, samt Sohm, Kirchenrecht I 1892 och Wesen u. Ursprung des Katholizismus 1909, 2 Aufl. 1912; Ad v. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung usw. 1910 och Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche i Kultur d. Ggwt I, IV, 1. 2 Aufl. 1909 s. 132 ff. Slutligen E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 1902.

τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως (11,2). Detta för även hos Klem till identifiering av *πίστις* och *ἐλπίς*. I detta sammanhang säger han ock *λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν*, (12,7), varvid de två orden användas fullkomligt liktydigt. Men den tillämpning förf. gör av det refererade, är åter synnerligen betecknande: *ταπεινοφρονήσωμεν οὖν, ἀδελφοί, ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονείαν καὶ τύφος καί ἀφροσύνην καὶ ὀργάς, καὶ ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον* (13,1), alltså en maning till ödmjukhet och lydnad och ordning. Detta betingas visserligen av brevets syftemål, men även annars är ordningen en av förf:s älsklingsidéer (J. Weiss, sid. 660 f.). I själva ordningsidén mötas G. T. och stoa, förf. har mottagit intryck från vartdera hållet. Hans kyrklighet fotar sig på den kyrkliga ordningen och dess apostoliska ursprung (42,1–4. Jfr J. Weiss, sid. 661, Boussets exempel Kyrios Christos, sid. 285 samt ovannämnda arbeten av Sohm och Harnack). Medan „tron" i Hbr ännu bar tydliga spår av den judiska förbundstanken och förbundstroheten, har detta i 1 Klem helt och hållet försvunnit och berett rum för tron som lydnaden mot Guds bud, dels allmännare i betydelsen av det kristna livet överhuvud, dels i speciell betydelse av underkastelse under den kyrkliga ordningen. I bredd med de allmännare dygderna som behärskade Hbr:s *πίστις*-begrepp, uthålligheten, troheten och förtröstan (dessa finnas även i 1 Klem) intaga här de speciellare och konkretare, lydnaden, ödmjukheten och underkastelsen ett jämförelsevis stort utrymme.

Ödmjukheten betonar Klemens så starkt att kristendomens antagande för honom blir ett tecken på och en frukt av ödmjukheten (16,1), såsom också Kristus uppträdde ödmjukt *(ταπεινοφρονῶν)*, och Mose, som kallades *πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, — οὐκ ἐμεγαλορημόνησεν* (17,5). Tro och högfärd gå icke ihop, ty tro är ödmjukhet. Detta är en av huvudtankarna i brevet. På ödmjukheten följer endräkt och ordning vilka behövas för ett sunt församlings- och familjeliv (kap. 21, jfr de föregående kapitlen). Men ödmjukhet är detsamma som „tro" och så kan Klemens ock säga: *ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις* (22,1). Jfr även kap 58, som är liksom ett slags sammanfattning av Klemens' tankar i fråga om tro, hopp, ödmjukhet, lydnad, ståndaktighet och — den därpå följande belöningen.

Denna praktiska syftning är betecknande för *πίστις* i 1 Klem och genomgår hela brevet. Dogmatiskt försanthållande betyder

ordet aldrig. Sina utsagor om Gud anser Klemens så självklara eller ock bevisbara (kap. 25—27 ang. uppståndelsen), att problemet inte kan bli huru människan skall kunna vara viss om att Gud finnes, utan huruvida människan vill eller icke vill rätta sig efter honom. Att rätta sig efter honom i förtröstan på uppståndelse och belöning, är tro, *πίστις* (26,1; 27,3), varvid *πίστις* och *ἐλπίς* åter till innebörden sammanfalla; „tron“ är på sin höjd en intensivare grad av hoppet. Av andra utsagor framgår ock att Klemens med *ἐλπίς* ingalunda syftar på något osäkert eller ovisst. Isak visste framtiden och lät sig därför frimodigt offras (31,3). Författarens mening är att de kristna på samma sätt böra vara vissa om framtiden och följaktligen i besittning av en orygglig förtröstan. Andra ställen peka mera i den riktningen att framtiden för den troende kan vara oviss, men att tron = ödmjukheten kan beveka Gud att ingripa så att förtröstan på hans hjälp inte kommer på skam; så 55,6, där *πίστις* tydligen betyder en förening av hängivenhet och förtröstan.

Klemens och Paulus. Såsom av ovanstående torde framgå finnes det ingen beröringspunkt mellan *πίστις* hos Klemens och *πίστις* i dess utpräglat paulinska bemärkelse. En gång citerar Klemens visserligen en genuint paulinsk formel[1] (*καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν·* 32,4), men „neben die von Paulus her übernommene Formel des Solafidismus tritt sogleich — — — der Synergismus“ (Knopf i Hbuch); ja, man kan säga att den genuint paulinska formeln i sitt sammanhang i 1 Klem av författaren förstås, och för att stället skall vara begripligt, måste förstås synergistiskt. Gud är visserligen den som har initiativet, han leder allt och verkar allt. Men Gud frälsar dock blott de människor som ha *πίστις*, och *πίστις* betyder här liksom annars ödmjukhet, lydnad, underkastelse och hängiven förtröstan på Gud som *gör* allt. Slutligen kunde till det paulinska ordet anmärkas, att des karaktär av långods är synnerligen påfallande. Det har varit en gängse formel med hög auktoritet och därför ofta, kanske av Klemens själv, använd i predikningar

[1] Även annars känner han Paulus och är beroende av honom. Jfr t. ex. 35,5 med Rm 1,29—31.

Rom (jfr Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb sid. 308 ff.). Driven av sin förkärlek för citat tar Klemens in detta stycke utan att rätt veta vad han skall göra av det. Därför ha vi ock genast i det följande en omskrivning av vad han själv förstår med *πίστις*: *σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν* (33,1). Ett fylligare uttryck får samma tanke något längre fram 35,4—36,1. (Kap 31—32 bilda ett avsnitt för sig, så ock 33—36).

Slutligen må ännu nämnas att Klemens understundom använder *πίστις* i bemärkelsen kristendom, det kristna livet, så genast i början (1,2). Analogt användes *πιστεύειν* 42,1 (i anslutning härtill citatet 42,5) och *πιστός* 48,5; 62,2; 63,3.[1]) Uppräkningarna av dygder bland vilka *πίστις* förekommer 63,2 och 64 ha paralleller hos Paulus.

Klemensbrevets religionshistoriska ställning. 1 Klem. är i vida högre grad än Hbr „entschränktes Diasporajudentum“ (Bousset Kyrios Christos sid. 289 ff.) med tonvikt på det första ordet. Det specifikt judiska har allestädes fått falla, vilket i fråga om *πίστις* tydligt visar sig i avsaknaden av förbundstanken, som hos Hbr ännu tydligt framträder och i G. T. bestämmer trons hela innehåll. Ändå bygger 1 Klem i uppfattningen om *πίστις* på samma grund som Hbr, i synnerhet genom den starkt eskatologiska motiveringen av trons nödvändighet. Men hans utpräglade sunda, något rationaliserande moralism verkar att *πίστις* ifrån en specifikt religiös dygd såsom vilken den är källan till alla andra, blir en dygd vid sidan av de övriga, visserligen fortfarande starkt betonad, men inte av principiellt annan beskaffenhet. Härutinnan är förf. ett barn inte endast av diasporajudendomen, utan ock av stoa, även det en sak som inte förvånar hos en församlingsföreståndare i Rom mot slutet av första århundradet. Härmed sammanhänger då också, att kulten på ett i ögonenfallande sätt träder tillbaka (Bousset a, a. sid. 284 f., J. Weiss a. a. sid. 662), likaså den paulinska pneumaläran (Bousset a. a. sid. 218), och överhuvud allt mystiskt. Följden är att avståndet från Paulus blir rätt stort. I fråga om „rättfärdiggörelsen av tron“ visar Klemens fullständig oförståelse (J. Weiss a. a. sid. 668). Det är den gammaltestamentliga sedligheten och fromheten, något rationaliserad och modifierad i överensstämmelse med stoicismen, som här träder fram och småningom vinner hemortsrätt i den kristna kyrkan i

[1]) *πιστός* i betydelsen trogen, trofast t. ex. 43,1 och 60,1.

motsats till den mystiska och entusiastiska, ofta rigorösa och paradoxala riktning som urkristendomen i orienten levat av och som besjälat också Paulus.

III. Det s. k. andra Klemensbrevet.

Närmast besläktad med 1 Klem i fråga om bruket och betydelsen av *πίστις* är den predikan (homilia) som går under namn av andra Klemensbrevet och som skrivits sannolikt en dryg mansålder efter Klemensbrevet, förmodligen i Rom [1]). Den senare tiden kan tydligt skönjas i de förskjutningar som all likhet till trots skett. Författarens uppfattning framgår klarast av kap. 10—11 med deras starkt rationalistiska och moralistiska fromhet. „Gott hat eine herrliche grosse Verheissung gegeben. An diese muss man glauben, und im Hinblick auf sie gerecht wandeln. Der Gerechte, der den Willen Gottes erfüllt hat, trägt dann seinen Lohn in der künftigen Anteilnahme an der Verheissung davon" (Knopf, Hbuch ad kap. 11). *πίστις* är här förtröstan på Guds löften och visshet om deras uppfyllelse, trots att man inte får se denna genast. Är man på det klara med den salighet som löftet innesluter, så kan man inte annat än ivra för dygden, göra Guds vilja och frimodigt härda ut, allt i hoppet om den lön som Gud i sin trofasthet *(πιστὸς γάρ ἐστιν)* skall giva. Därvid är det betryck som de kristna äro utsatta för från hedningarnas sida inte huvudproblemet, ehuru 2 Klem nog förutsätter även sådant (4,1; 5—6; 19,3). Maningen *ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα* betingas i stället därav, att de kristna förlorat entusiasmen för den något världsflyktiga och asketiska moral som förf. anser höra till det kristna livet. Bön, fastor och allmosor anser han som nödvändiga (16,4); de höra ock till församlingens botpraxis (Knopf. Nachapost. Zeitalter sid. 442 ff.). Slutkapitlen (19—20) visa att man frågar sig varför de fromma skola vara fattiga och de orättfärdiga rika och gör den slutsatsen att det inte lönar sig att vara kristen och följa den kristna etiken (jfr kap. 11). I denna situation förmanar predikanten: *πιστεύωμεν οὖν* (20,2) och bringar

[1]) Knopf i Hbuch 1920, H. v. Schubert hos Hennecke 1904; vidare v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I sid. 47 ff. II sid. 438 ff. och i ZNTW 1905, sid. 67 ff. Pfleiderer, Urchr. II 586 ff. H. Windisch, i Harnack-Ehrung 1921 sid. 119 ff. och i Taufe u. Sünde sid. 329 ff.; övrig litteratur ovan sid. 37.

sina skäl varför den gudomliga belöningen inte kan komma genast (det bleve ju ren affär), utan måste väntas och bidas. Så är *πίστις* även här detsamma som *ἐλπίς*, förtröstan på Guds löften och med tanke på den utlovade belöningen bevisad lydnad gentemot hans bud. Denna praktiska syftning har *πίστις* även där det användes nästan formelaktigt (15,2) eller nära nog i betydelse av intellektuellt bejakande och försanthållande (15,3; 17,3. 5). Författaren låter det inte stanna vid den teoretiska övertygelsen, den är inte verklig „tro" (17,3), ty denna visar sig i livet. I den efter judiska apokalypser målade domscenen, där de som tidigare icke trott *(οἱ ἄπιστοι)* nu skåda Jesus som världens härskare, nöjer sig förf. därför inte häller såsom t. ex. Henoks bok med kravet att de i livet bort *erkänna* att han var den han var, de hade också bort *leva* i överensstämmelse med denna insikt. De säga: *Οὐαὶ ἡμῖν, ὅτι σὺ ἦν, καὶ οὐκ ἤδειμεν καὶ οὐκ ἐπιστεύομεν καὶ οὐκ ἐπειθόμεθα τοῖς πρεσβυτέροις τοῖς ἀναγγέλλουσιν ἡμῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν* (17,5). — De två sidorna av *πίστις*, såsom Hbr och 1 Klem fattat begreppet, finnas även hos 2 Klem förenade: tron på löftena och det på denna tro grundade kristliga livet. *Πίστις* står mycket nära *ἐλπίς*, med en tendens att övergå i betydelsen intellektuellt försanthållande i allmänhet. Å andra sidan närmar det sig betydelsen kristligt-sedligt liv i den „sunda" moralistiska, milt asketiska gestalt som detta fick under inflytande av G.T., senjudendomen och stoa.

IV. Jakobs brev.

Litteraturhistorisk orientering. [1] I 2 Klem läsa vi på ett redan ovan omtalat ställe (17,3) *καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πιστεύειν — — — ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν, μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων καὶ — — — — πειρώμεθα προκόπτειν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου — — — —*, ty på den stora dagen skall Herren komma för att frälsa *ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* (17,4). Dessa ord ange samtidigt ett grundtema i Jakobs brev, den av de ntliga skrifterna angående vars uppkomsttid åsikterna mest divergera (jfr Feine, Einl. sid. 190). Medan Zahn (Einl. I sid. 52 ff.) o. a. datera det före de stora Paulus-breven, Feine (a. a. sid. 198) o. a. omkring

[1] Jfr Hollmann och Bousset i Schriften, Windisch i Hbuch, Knopf i RGG; Speciellt Dibelius, Der Brief des Jakobus 1921 (Meyer). — Övrig litteratur ovan sid. 37.

65, och Spitta (Der Brief des Jakobus i Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, 1896) däri ser en judisk skrift av förkristet datum, betrakta Jülicher (Einl. sid. 192 ff.), Pfleiderer (Urchr. II sid. 540 ff.), Harnack (Chronologie I sid. 485 ff.) brevet som ett av de senaste i N. T. och datera det till tiden 130—150. Knopf (RGG 3, 1024) stannar vid 100—120, J. Weiss (Urchr. sid. 584) vid 70—100, medan Hollmann-Bousset (i Schriften sid. 220 o. 236) utan närmare tidsangivelse uttala sig för det andra århundradet, Windisch och Wendland (i Hbuch) för den efterapostoliska tiden i allmänhet samt slutligen Dibelius, vars kommentar är grundläggande för vidare utforskning av detta brev, för tiden 80—130 (sid. 45). Avgörande verkar i brist på säkra enskildheter grundstämningen. Men såsom Dibelius påvisat, det parenetiska stoffet hör till det tidlösaste av allt, och på grund härav är det svårt att komma till säkra resultat. Beröringspunkter finnas med den judiska, speciellt senjudiska, vishetslitteraturen (Syrak, Visheten och Filon), med Jesu ord, med Paulus (jfr J. Weiss, a. a. sid. 583), men också med den hellenistiska populärfilosofiens grundtankar (Pfleiderer a. a. sid. 552). Detta betyder inte nödvändigt litterärt beroende. Windisch (Hbuch sid. 5), härleder likheterna ur det gemensamma kristna språkbruket. Och Dibelius påvisar i detalj hurusom parenesen alltid arbetar med ett vidsträckt traditionsmaterial, som flyter ur olika källor och därför till sitt väsen är internationellt. Detta gemensamma material är det som framträder i brevets beröringspunkter med Hermas, första Petribrevet, kanske ock första Klemensbrevet (Dibelius a. a. sid. 25 ff.).

Tron som gudsförtröstan. På förevarande skrifts parenetiska karaktär beror ock, att man inte kan finna någon konkret „situation" till vilken den hörde. Liksom i andra Klemensbrevet, som ju är en predikan, vänder sig även här författaren i synnerhet mot slappnandet och världsligheten som vinna insteg i kretsar vilka kort förut upplevat en religiös kulminationstid. Därför manar författaren till ståndaktighet och fullkomlighet. Förutsättningen för det normala fromhetslivet är „tron", *πίστις* (1,2 ff.), och den är till sitt väsen förtröstan på Gud och hans bistånd i alla svårigheter, och ett därpå grundat praktiskt kristendomsliv, innefattande uppfyllandet av vissa etiska grundfordringar. Liksom i Hbr, 1 Klem o. a. hithörande skrifter är den åsyftade gudsförtröstan till sitt väsen eskatologisk förhoppning.

Man härdar ut i väntan på framtida belöning. Den är de kristnas rikedom och ära (t. ex. 1,12; 2,5; 5,7). Dock framhålles denna sida icke med synnerlig intensitet. Däremot ser Jakob en del av „lönen“ i bönens kraft och bönhörelsens visshet. Där *πίστις*, den rätta fromma grundstämningen, finnes, där tar den sig uttryck i bön, och denna bön blir hörd av Gud (1,6 ff.; 4,3 ff.; 5,13 ff.).

Tron som försanthållande. Jakob känner också *πίστις* i betydelsen intellektuellt försanthållande. „Du tror att Gud är en. Däri gör du rätt; också de onda andarna tro det och bäva“ (2,19). Men en *πίστις* som uttömmer sig i försanthållande och bekännelse — yttre förföljelse råder inte och bekännelsen är därför ingenting förtjänstfullt — förtjänar inte sitt namn. Om Jakob vill något, så är det att återföra människorna från en förvärldsligad kristendom till en fromhet som visar sig i försakelse och i kärlek till nästan. I motsats till en bekväm kristendom, lämpad efter penningaristokratiens och lärdomsaristokratiens behov fordrar han enkel, aktiv och praktisk kristendom (jfr härtill Pfleiderer II sid. 544 ff. J. Weiss a, a. sid. 580, Dibelius, a. a. sid. 37 ff. 47 ff. o. a. st.). Som Klemens uppfattar även han kristendomen såsom en ny lag, visserligen som „den fullkomliga lagen, frihetens lag“ (1,25; 2,12; jfr „den konungsliga lagen: Du skall älska din nästa såsom dig själv“ 2,8), men i varje fall som en storhet, den där inte tillstädjer ett ointresserat förhållande till sig. (Jfr 2,1: „menen icke att tron på vår Herre, Jesus Kristus, den förhärligade, kan stå tillsammans med att hava anseende till personen“). Som ett sådant ointresserat förhållande betraktar han den intellektuella tron „att Gud är en“, och därför kan han fälla det hårda ordet: „Mina bröder, vartill gagnar det, om någon säger sig hava tro, men icke har gärningar? Icke kan väl tron frälsa honom? Om någon, vare sig en broder eller syster, saknade kläder och vore utan mat för dagen och någon av eder då sade till denne: „Gå i frid, kläd dig varmt, och ät dig mätt“ — vartill gagnade detta, såframt han icke därjämte gåve honom vad hans kropp behövde. Så är ock tron i sig själv död, om den icke har med sig gärningar. — — — Men vill du förstå, du fåkunniga människa, att tron utan gärningarna är till intet gagn! Blev icke Abraham, vår fader, rättfärdig av gärningar, när han frambar sin son Isak på altaret? Du ser alltså att tron samverkade med hans gärningar, och av gärningarna blev tron fullkomnad, och så fullbordades

det skriftens ord som säger: „Abraham trodde Gud, och det räknades honom till rättfärdighet"; och han blev kallad „Guds vän." I sen alltså att det är av gärningar som en människa bliver rättfärdig, och icke av tro allenast. — — — Ja, såsom kroppen utan ande är död, så är ock tron utan gärningar död" (2_{14-26}). Den tro Jakob här polemiserar emot, är det „estetiska" bejakandet av Guds existens, i grunden alltså samma religiositet, eller irreligiositet, som en gång bragte Paulus till förtvivlan och, eftersom den var liksom förkroppsligad i lagen, efter den stora upplevelsen ledde honom till hans oförsonliga kamp mot *νόμος*. Men under dessa omständigheter är Jakob långt ifrån att polemisera mot Paulus. Det praktiska fromhetsliv som han önskade se i sina församlingar, och även det kallar han „tro" (jfr ovan), avviker inte väsentligen från det som Paulus betraktade som normalt. Skillnaden mellan Paulus och Jakob består i stället däri, att Paulus väntade det praktiska kristendomslivet som en frukt av Anden och den mäktiga entusiasmen, medan Jakob anser det vara konsekvensen av enkla, sunda moraliska förpliktelser och ideal, som den nya religionen medför och ger sin helgd åt. Skillnaden är naturligtvis oerhörd, men med sin allvarliga moral och sin enkla gudsförtröstan är Jakob den kanske flärdfriaste och mest sympatiske representanten för den typ av urkristet fromhetsliv, som de i detta kapitel sammanförda skrifterna bära vittne om.

V. Första Petribrevet.

På detta ställe torde några ord om *πίστις* i första Petribrevet lämpligast följa.[1] Visserligen hör detta brev kronologiskt närmast samman med Hbr och 1 Klem (Gunkel, Schriften III sid. 252: Domitianus tid; Jülicher Einl. sid. 182 o. år 100), men med sin parenetiska och homilieartade form (dock är det från begynnelsen en epistel, icke en homilia, Wendland Literaturformen, sid. 367 f. Annorlunda Bornemann) blir det lättare begripligt genom denna sammanställning. I fråga om „tron" finner man ingenting originellt. 4_{19} finnes betydelsen „trogen", 5_{12} *διὰ Σιλουανοῦ τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ*;

[1] Litteratur jfr ovan sid. 37. — H. Gunkel i Schriften, Windisch i Hbuch, Knopf hos Meyer. Bornemann ZNTW 1919/20 sid. 143 ff.

1,21 och 2,7 de „troende“ och „de som icke tro“. I första kapitlet, där *πίστις* förekommer (v. 5 ff. 21; dessutom 5,9), är det det säkra „hoppet“ om frälsning och belöning. Även här betonar författaren att det gäller en förvissning om ting som icke synas (1,8), att „tron“ måste bevaras i prövningarna (1,6 f.) och att Gud beskyddar dem som förtrösta på honom (1,5). „Tron“ är „hopp“, förtröstan (1,21), men såsom i hela denna grupp, också trohet, motsatsen till avfall (5,9).

VI. Apokalypsen.

Medan de närmast föregående skrifterna förmanat de kristna att härda ut och inte förfalla till namnkristendom eller världslighet, manar Apk [1]) dem till trohet i de förföljelser som med all sannolikhet snart skola övergå dem. I stort är situationen och stämningen densamma, tiden likaså (o. år 93. Bousset, Offenb. Joh. sid. 135). — Bruket av *πίστις, πιστός* är enhetligt, någon skillnad mellan eventuella källor och den slutliga avfattningen finnes inte. Detta beror i huvudsak därpå att de traditioner som förf. använder (beträffande bokens uppkomst är Boussets m. fl:s teori antagligare än J. Weiss'; jfr i noten nämnda skrifter) till allra största delen, om icke helt och hållet, förmedlats av judendomen, och att förf. själv begagnar sig av judiskt språkbruk, som han känner ur LXX och judiska apokalypser. Så är *πιστός* genomgående „trogen“, antingen det användes om Kristus (1,5; 3,14), messias (19,11: *πιστὸς καὶ ἀληθινός*) eller om de kristna (2,13), som ha att bevara sin trohet in i döden (2,13; 2,10), och kallas „de kallade och utvalda och trogna“ (17,14), benämningar som vi känna från Henoks bok; motsatsen finnes 21,8: de „otrogna“ (dock är det också möjligt att de „icke troende“ åsyftas; jfr Bousset). Om sin egen uppenbarelse använder författaren tvänne gånger uttrycket *οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί* (21,5; 22,6. Jfr pastoralbr.), *πίστις* betyder „trohet“, ett tåligt och ståndaktigt fasthållande vid den kristna religionen och ett hängivet uppgående i den kristna grundstämningen. Så förbindes *πίστις* i regeln med *ὑπομονή* (13,10; 14,12;

[1]) Utom ovannämnd (sid. 37) litteratur: W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (Meyer); J. Weiss, Die Offenbarung des Johannes 1904; J. Weiss och Heitmüller i Schriften; E. Vischer i RGG 4, 922 ff. — H. Gunkel, Schöpfung und Chaos; W. Bousset, Der Antichrist.

2,19 dessutom med *ἀγάπη*; ensamt står *πίστις* 2,13). — Troheten, det tåliga uthärdandet avviker i Apk i någon mån från samma dygd sådan den skildras i de flesta andra till denna grupp hörande skrifter. Det är här inte fråga om ett ängsligt fastklamrande vid Guds löften. Tvivlet gör sig inte gällande. Tvärtom är förf. full av segervisshet, stridens utgång är given. Samma segermod vill han ingjuta hos sina läsare. Troheten är därför närmast av utvärtes art, kultisk trohet och bekännelsetrohet. Men denna är dock ett utslag av den äkta inre glöden, som författaren själv uppvärmes av, och som han betraktar som förutsättningen för att församlingarna skola bestå provet.

VII. Barnabasbrevet och Didache.

Barnabasbrevet.[1]) Dateringen av Barn varierar betydligt hos olika forskare. Harnack (a. a.) och Pfleiderer (Urchristentum II sid. 559) datera det med ledning av 16,3. 4 till omkring 130, J. Weiss (Urchr. sid. 514) och Veil till kort efter 117, Wendland (Literaturf. sid. 379) till Hadrianus' tid, medan Knopf anser att skriften författats „eher in der Zeit 70—100 als 100—140". Windisch avgör sig efter en ingående undersökning för Trajanus' eller början av Hadrianus' regering, anser dock att 16,3. 4 härstammar från 130 eller 135 och betraktar det som möjligt att ett äldre skikt (B[1]) härrör från tiden före år 100 (Hbuch, sid. 412). Orten är lika svår att bestämma, skriftens allmänna prägel talar möjligen för Egypten. Även skriftens litterära beskaffenhet har länge varit under diskussion. Wrede och Wendland betrakta den som en traktat i brevform. Detta har Bousset (Schulbetrieb) på samma sätt modifierat som angående Hbr, medan Windisch anslutit sig till Wredes uppfattning.

Barnabasbrevets religionshistoriska ställning. Lika invecklad är frågan om Barn:s religionshistoriska ställning, Flera drag äro gemensamma med de närmast behandlade skrifterna. Författaren är en hellenistiskt bildad man, född inom kyrkan, icke

[1]) Till Barn.: H. Windisch i Hbuch Ergänzungsband 1920. H. Veil hos Hennecke. R. Knopf i RGG 1, 551 f. v. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur II, sid. 410 ff. Bousset, Jüd. christl. Schulbetrieb sid. 312 f. Bardenhewer Geschichte der altkirchlichen Literatur I[2] 1913, sid. 103 ff. Wrede, Das lit. Rätsel des Hebr. sid. 87 ff. Se vidare ovan sid. 37.

omvänd (Pfleiderer a. a. II sid. 561), väl bevandrad i G. T. och judiska utläggningsmetoder. Med de tidigare nämnda männen av hellenistisk-judisk bildning delar han också tanken att kristendomen är den nya lagen och Kristus bringaren därav (2,6 o. a. st.). Genom denna betraktelse kan han göra G. T. till en kristen skrift och det judiska däri till mänsklig förfalskning. Pfleiderer (a. a. II sid. 558) anmärker riktigt att steget härifrån till gnostikernas fullständiga förkastande av G. T. inte är långt. Och i själva verket har Barn, om dess kristendom än i huvudsak kan betraktas som „entschränktes Diasporajudentum", ett starkt inslag av hellenistisk mysteriereligion som för det i en viss närhet till gnostikerna („gnostiserande deuteropaulinism" kallar Pfleiderer förf:s lära, a. a. sid. 561 f. Dock överdriver Pfleiderer det gnostiska i Barn. Jfr t. ex. angående den förmenta doketismen Windisch a. a. sid. 331, dessutom sid. 308 f.). Den lära förf. förkunnar är *γνῶσις* (1,5. 7), en gåva och en uppenbarelse (1,7; 6,10; 9,9; 10,1. 10 o. a. st.), och på mysterievis skiljer han mellan de kristna som de invigda och judarna som de oinvigda (10,12: *ἀλλὰ πόθεν ἐκείνοις ταῦτα νοῆσαι ἢ συνιέναι; ἡμεῖς δὲ δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολὰς λαλοῦμεν, ὡς ἠθέλησεν ὁ κύριος*. Jfr Windisch ad 1,7). Likaså är han förtrogen med den hellenistiska *δόξα*-föreställningen (5,10). De hellenistisk-gnostiska tankarna stå dock inte i centrum. De kunna gott höra till det redan i den hellenistiska judendomen konventionellt vordna och därför ock oskadliggjorda långods ur mysteriespråket och mysterieidéerna som finnes i all litteratur från denna tid, också i Barn:s förebild, Hbr. Innerst är Barn främmande för dem. Förf. kläder sin lära i främmande dräkt, emedan denna är på modet, hans fromhetsliv rör sig därunder i samma enkla judiska moralistiska och eskatologiska former som vi lärt känna hos de närmast förut skildrade författarena. Sålunda är t. ex. hans *γνῶσις* dels kunskap om Guds vilja, uttalad i „den nya lagen", dels konsten att förstå och utlägga G. T. så att man därur vinner de nödvändiga etiska och soteriologiska lärorna (Windisch ad 1,7).

Barnabas och Ignatios. Det för Barnabas karaktäristiska framträder även vid en jämförelse med Ignatios. 4,9–14 varnar Barn de kristna för att draga sig undan från de gemensamma sammankomsterna. Detsamma hade Ignatios gjort. Men motiveringen är den rakt motsatta. Hos Ign härskar tanken på mysteriet, nattvarden, som gemensamt uppleves. Genom den blir den

troende delaktig av odödligheten. Endast i gemenskap med församlingen kan den kristna bli „fullkomlig“ *(τέλειος)*. För Barn betyder fullkomligheten varken odödlighet eller gnosis, utan ett rättfärdigt, sedligt liv. De gemensamma sammankomsterna äro ingen plats för mystiska upplevelser, utan för moralisk förkovran genom inbördes samtal (4,10: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος*). De „andliga“ upplevelserna kan man ha i ensamheten. Men faran är också att man i ensamheten hänger sig åt en falsk ro och somnar in i sina synder och går miste om Guds rike (4,13: *ἵνα μήποτε ἐπαναπαυόμενοι ὡς κλητοὶ ἐπικαθυπνώσωμεν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν*). Nej, det gäller att vara verkligt „andlig“ och „fullkomlig“ (*γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ* 4,11, mysteriespråk!) och det är att man fruktar Gud, kämpar för att fylla hans befallningar och har sin fröjd uti hans bud (*μελετῶμεν τὸν φόβον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσειν ἀγωνιζώμεθα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν αὐτοῦ εὐφρανθῶμεν* 4,11. Till den etiska tendensen jfr 2,9. 10; 4,2 o. a. st.).

Tron, hoppet och fruktan. Så ansluter sig Barn till sin fromhetsart närmast till den riktning där man som kristendomens väsen betraktar det noggranna uppfyllandet av „den nya lagen“ i hopp om evig belöning. Av sakens natur följer att *ἐλπίς* här får en mycket mera framträdande roll än *πίστις*. Egentligen saknar detta senare ord, så snart det är fråga om annat än „kristendomen“ överhuvud, självständig betydelse.

Kristendomens hela innehåll sammanfattar Barn i de två orden *φόβος* och *ἐλπίς*, fruktan och hopp (11,11), varvid fruktan betecknar det sedliga livet i Guds lags efterföljd och hoppet gäller den eviga belöningen. Samma tankar funno vi redan i 4,9—14, de återkomma ofta, t. ex. 10,11. Härifrån utvidgar sig bruket av *ἐλπίς*, så att det för Barn blir det i egentlig mening frälsande. *ὅτι οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν*, säger han 12,3, tolkande Mose bön. Samma betydelse har *ἐλπίς* 12,7. Jfr även 6,9: *ἐλπίσατε, φησίν, ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν* och 8,5: *ὅτι οἱ ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτὸν ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα*. 11,11 står däremot *ὃς ἄν, φησίν, ἀκούσῃ τούτων λαλουμένων καὶ πιστεύσῃ, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*, alltså ändå en gång även *πίστις*. — Också 16,7—9 är viktigt. Barn talar här, i paulinska och hellenistiska ordalag, om människorna som Guds andes tempel och huru detta tempel uppbygges på grundvalen av ett nedrivet

avgudatempel och människan sålunda blir en ny skapelse. Därvid sammanfattar han vad som skett i orden: *λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί* (16,8. Till *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* jfr Weinel, Theol. sid. 438). På samma sätt som i den eskatologiska riktningen av senjudendomen är hoppet, *ἐλπίς*, uttryck för det centrala i fromheten. Det omfattar såväl längtan och bidan, som förtröstan och visshet, kort sagt hela den eskatologiska stämningen hos den fromme.

I ytterligare överensstämmelse med nämnda senjudiska fromhetsart blir *πίστις* även hos Barn, där det förekommer, nära nog identiskt med *ἐλπίς*. Fruktan och tålamod äro „trons (= hoppets) hjälpare" (2,2), och motiverade av trohetstanken, jfr 4,9: *οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς καὶ τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐαν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν.*

Till belysning av det sagda må här följa en översikt av de viktigaste ställen där *πίστις* förekommer. Genast i början 1,4 använder den på citat begivna författaren den kända formeln: *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς*. Denna återkommer 11,8. — 1,5 *πίστις* och *γνῶσις; πίστις* är på de yttersta händelserna riktat hopp, *γνῶσις* är här genom tolkning av G. T. vunnen kunskap om dem. — 1,6 betyder *πίστις* kristendom, fromhet: *ζωῆς ἐλπὶς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν* (enl. Funk). — 3,6 betyder *ὡς ἐν ἀκεραιοσύνῃ πίστεύσει ὁ λαός προεφανέρωσεν ἡμῖν περὶ πάντων*, inte att människorna borde underkasta sig en uppenbarad kunskap, utan tvärtom, för att de kristna obekymrade om allt annat må kunna leva i hoppet på framtiden (= „tro"), har Gud dem till godo meddelat allt. — 4,8 *ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως*. Jfr 12,7: *καὶ ἐλπισάτω πιστεύσας*, = „und hoffe voll Glaubens" (Windisch), samt Syrak 49,10: *ἐν πίστει ἔλπιδος*. *πίστις* är här en förstärkning av *ἐλπίς*. 4,9 kan man tveka mellan betydelserna „kristendom" och „hopp". — 6,3 identifieras *πίστις* och *ἐλπίς*. Det förra ordet står i citatet Jes 28,16 b, men sedan fortsätter förf. *ἐπὶ λίθον οὖν ἡμῶν ἡ ἐλπίς;* Huru „tron" och „hoppet" växla ses även av 6,17 jämfört med 6,9; 8,5; 12,3. I 13,7 rör sig förf. åter med citat och reminiscenser (jfr Windisch), men 16,7–8 omskriver han „att bliva troende" med „sätta sitt hopp till". *πιστεύσαι* är att bliva kristen, omvända sig, i sak betyder det för Barn att börja hoppas. Likaså står *πίστις* 16,9 för hopp.

Däremot användes *πιστεύειν* 7,2 om teoretisk övertygelse,

grundad på sannolikhetsskäl. 9,3 betyder det „fatta“, „begripa“ (*συνιεῖν*) den gudomliga uppenbarelsen. Här är förf. beroende av mysterieföreställningar. Han tänker innerst inte mysteriöst eller hellenistiskt, men språket röjer de redan bleknade föreställningarnas ursprung.

Didache.[1]) Samma sannolikt judiska skrift som ingår i slutkapitlen av Barn (18—20) har, som känt, även bearbetats i de sex första kapitlen av Didache. Dessutom finnas andra drag som ställa Didache i den omedelbara närheten av de i detta sammanhang behandlade skrifterna. Även här sammanfattas kristendomens väsen i „hoppet“ och „fruktan“ (4,10: *οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ, τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν*). Vad *πίστις* beträffar, ha vi i 10,2, där *πίστις* förekommer jämte *γνῶσις* och *ἀθανασία*, sannolikt en hellenistisk formel (jfr 9,3 och Knopf i Hbuch), medan 16,2. 5 företer samma bruk som Barn 4,9 f. och har tydligen härflutit ur samma källa. Det är fråga om föreningen av trohet och hopp (= förtröstan), alltså de för de omtalade skrifternas trosbegrepp utmärkande dragen.

---

[1]) Knopf i Hbuch Einführung in d. N. T. sid. 134 ff. samt RGG 1, 552 f. (1909). v. Harnack, Geschichte der altchr. Literatur II sid. 428 ff. TU II 1884; samt i Haucks Realenz. I³ 711 ff. P. Drews hos Hennecke och ZNTW 1904, sid. 53 ff. A. Seeberg, Der Katechismus des Urchr. 1903, Die beiden Wege und das Aposteldekret 1906. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Lit. I, sid. 102 f.

FJÄRDE KAPITLET.

Trosbegreppet under populärhellenistiskt inflytande.

De skrifter som sammanförts i denna grupp höra vad *πίστις* beträffar närmare samman med Joh och Ign än med Hbr, 1 Klem osv. Dock finnas även olikheter, vilka motivera deras särskilda behandling. Att de synoptiska evangelierna inordnats här, skall, hoppas jag, visa sig riktigt.[1] Denna linje fortsätter sedan högt upp i den kristna litteraturen; gnosticismen, Klemens av Alexandria, den äldre munklitteraturen komma ifråga, men kunna i detta sammanhang endast beröras, icke utförligt behandlas.

I. De synoptiska evangelierna.

I vilken mån ett av synoptikerna bevarat *πίστις* hör till Jesu eget språkbruk eller till synoptikernas är ofta svårt, kanske omöjligt att avgöra. I det följande måste ett sådant försök emellertid göras. Vi börja med synoptikernas användning av ordet.[2]

---

[1]) Jfr Bultmann, nedan a. a. sid. 226: „Auf alle Fälle ist das Evangelium eine Schöpfung der hellenistischen Gemeinde", och Norden, Agn. theos. sid. 194: Wir lernen immer mehr, die johanneischen Reden als Produkte einer mächtigen theosophisch-gnostisch-mystischen Bewegung verstehen; aber auch die Synoptiker unter diese Betrachtungsweise zu stellen, dürfen wir uns nicht scheuen". (Annorlunda uttalade sig Norden i Die Antike Kunstprosa sid. 466 ff.). Nu senast har Leisegang i sitt arbete Pneuma Hagion 1922 påvisat flera rent hellenistiska inslag i de synoptiska berättelserna.

[2]) Av de ovan (sid. 37) nämda arbetena har främst Weinel anlitats, av kommentarerna J. Weiss—W. Bousset (i Schriften) och Klostermann (i Hbuch), samt Wellhausen (även Einleitung). Viktiga äro Bousset, Kyrios Christos och Norden, Agnostos theos, M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1919 och R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921. — Av andra arbeten på den synoptiska kritikens område må nämnas Wernle, Die synoptische Frage 1899 och Die Quellen des Lebens Jesu 1913; K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919; samt O. Procksch, Petrus und Johannes 1920 och Edv. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I—II 1921, av Jesusbilder Wernle, Jesus 2. Aufl. 1916; Heitmüller, Jesus 1913; Bousset, Jesus 1907. — Jfr även Joh. Weiss, Christus RgV 1909.

Johanneiska vändningar. Här må först nämnas att utrop av Jesu fiender Mk 15,32: „Han som är Messias, Israels konung, han stige nu ned från korset, så att vi få se det och tro". = Mt 27,42: „— — — så vilja vi tro på honom". Liksom hos Johannes är *πίστις* här verkat av ett tecken, och till betydelsen äro *πιστεύειν, πιστεύειν ἐπ' αὐτόν, ἐπ' αὐτῷ, αὐτῷ* och *εἰς αὐτόν* (så varianterna till Mt 27,42) identiska. Härmed måste sammanställas Jesu svar på frågan om han är Messias Lk 22,67 (saknas hos Mk, Mt): *ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε,* samt Lk 24,39. 41: „— — — sen att det är jag själv *(ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός)* — — — —. Men då de ännu icke trodde, för glädjes skull, utan allenast förundrade sig — — —". Dessa ställen påminna så tydligt om det johanneiska språkbruket att de icke kunna förklaras annorlunda än i överensstämmelse med det. Att „tro", det är att se genom det yttre höljet och fatta vem Jesus, eller bättre, vad Jesus är, „Messias", „han själv" osv, i varje händelse bäraren av det gudomliga och därför själv gud. Denna „hellseher"-blick är ingenting naturligt hos människan. Tvärtom, där det naturliga livet starkt gör sig gällande, där fördunklas detta genomträngande, visionära öga. Så går det med lärjungarna, då glädjen överväldigar dem.

Synoptikernas uppfattning om tron. Evangelierna förutsätta som någonting självklart att denna förmåga att omedelbart, liksom intuitivt, fatta vem Jesus är, genast skall vakna i hans närhet. Sker det då som i Nasaret, att folket inte kan förstå att han är annat än människa, och naturligtvis var det svårare där än annorstädes, så låta evangelisterna Jesus förvåna sig över folkets „otro" (Mk 6,6 = Mt 13,58). På ett annat ställe finnes „tron" däremot i synnerligen hög grad Mk 2,5 = Mt 9,2 = Lk 5,20.[1] Bousset (Schriften ad Mk 2,5) förklarar här *πίστις* som „die unbedingte Zuversicht, die sie zur Macht und Hilfe Jesu haben". Denna tillförsikt är emellertid en *följd* av *πίστις,* som självt är insikten och övertygelsen om Jesu övernaturliga, gudomliga väsen.

Så blir *πίστις = τὸ πιστεύειν* en säregen, hemlighetsfull beskaffenhet hos människan. Den omdanar henne fullkomligt och utrustar henne med nya egenskaper. Hon ser i det naturliga det övernaturliga och gudomliga och har själv makt att förfoga däröver, så att hon kan driva ut onda andar, tala nya tungomål,

[1] Där sådan „tro" finnes där gör Jesus sina under. Han utför dem alltså inte för att väcka „tro", utan för att hjälpa dem som „tro".

bota sjuka och utan att själv bli skadad taga ormar i händerna och dricka dödande gift, Mk 16,17–18. Så förstå vi ock lätt lärjungarnas bön Lk 17,5: „Föröka vår tro“ samt det jämväl till Lukas' språkbruk hörande yttrandet: „Men skall väl Människosonen, när han kommer, finna tro här på jorden“ (18,8) [1]).

Kravet på den nämnda „hellseher“-förmågan hos varje människa som vill gälla för from och religiös, framträder starkt stegrad på ett par andra intressanta ställen hos Lukas. I första kap. berättas om ängeln Gabriels uppenbarelse för Sakarias. Ängeln lovar att han skall få en son. „Då sade Sakarias till ängeln: 'Varav skall jag veta detta? Jag är ju själv gammal, och min hustru är kommen till hög ålder.' Ängeln svarade och sade till honom: 'Jag är Gabriel, som står inför Gud, och jag är utsänd för att tala till dig och förkunna dig detta budskap. Och se, ända till den dag då detta sker skall du vara mållös och icke kunna tala, därför att du icke trodde mina ord, vilka dock i sin tid skola fullbordas.' (1,18–20) Sakarias hade alltså genast bort fatta att han upplevde det övernaturliga och förstå att det gudomliga löftet är orygglig t. Han blir straffad för att han inte genast finner sig. I motsats till honom blir Maria prisad (1,45): „Och salig är du, som trodde att det skulle fullbordas, som blev dig sagt från Herren“, vartill man visserligen kunde invända att Maria blev lika förvirrad av änglahälsningen som Sakarias och mötte ängeln med alldeles samma „tvivlande“ fråga (jfr dock Gunkel, Zum rel.gesch. Verständnis, d. N. T. sid. 67 f.). — Av samma slag är *καὶ ἠπίστουν*, Lk 24,11, där det berättas om apostlarna, att då de fått höra kvinnornas budskap om den tomma graven, dessas ord för dem syntes vara löst tal, „och de trodde dem icke“. Det är inte fråga om vanligt försanthållande. Såsom *homines religiosi* borde apostlarna leva i undrets och den omedelbara aningens värld och genast förstå och fatta. Då ägde de „tro“, nu äga de det inte. Ännu klarare framgår detta av tillägget till Mk, Mk 16,11–14, där lärjungarna uttryckligen bli förebrådda för „deras otro och deras hjärtans hårdhet, i det att de icke hade trott dem som hade sett honom vara upp-

[1]) Till detta ställes tolkning jfr Weinel, Theologie sid. 177, 216 och Bousset i Schriften, som betraktar satsen som ett tillägg av en bekymrad församlingsföreståndare, som „in seiner Umgebung „den Glauben“, d. h. vielleicht den rechten Glauben, vermisste“ i vilket fall yttrandet komme att höra till annat sammanhang. Även Lk 22,32 torde väl närmast, trots Bousset (Schriften), höra hit.

ståndеn". På samma sätt är det „tröghjärtenhet" att lärjungarna på vägen till Emmaus inte fattade att allt hade skett i enlighet med det som profeterna talat (Lk 24,25). — Som motsats till denna „otro" finnes en nervös lust att „tro", som i grunden dock bevisar att man saknar verklig tro. Mot den varnar Mk 13,21 = Mt 24,23. 26.

De troende. Efter Jesu död kan anslutningen inte ske till honom direkte. Där *πίστις* på grund av det glada budskapet om honom vaknar hos människorna (Mk 1,15 jfr Klostermann i Hbuch ad Mk 1,1. 15), så att de fatta vad han varit och såsom uppstånden fortsättningsvis är, sker anslutningen i stället (genom dopet, Mk 16,16) till den kristna församlingen, som samlar sig till gemensam kult och i den erfar de kraftverkningar som besittningen av *πίστις* medför (Mk 16,17–18). Därför kalla de sig också *πιστεύοντες* (Mk 9,42 = Mt 18,6 + *εἰς ἐμέ*. Lk 7,1 saknar *πιστεύοντες*), och i stället för omvändelsen, *μετάνοια*, som varit själva nerven i Jesu förkunnelse (jfr Weinel s. 179 ff.) börjar man nu använda *πιστεύειν* om den religiösa grundupplevelsen Lk 8,12–13 (Mk 4,15 och Mt 13,19 sakna *πιστεύειν*. Till stället över huvud jfr Wellhausen, Das Ev. Marci sid. 32. Bousset i Schriften ad Lk 8,12–13 och Mk 4,14 samt Klostermann i Hbuch).[1])

Jesu språkbruk. Troheten. Πιστός användes av Jesus alltid i etisk betydelse (trogen) Mt 24,45; 25,21, 23; Lk 12,42; 16,10 ff.; 19,17 (jfr Holtzmann, Theologie I^2 302), och i överensstämmelse därmed en gång *πιστεύειν* i betydelsen anförtro (Lk 16,11). En gång förekommer även *πίστις* i etisk bemärkelse Mt 23,23: „— — — men underlåten det som är viktigast i lagen, nämligen rätten och barmhärtigheten och troheten!" vilket väl måste sammanställas med *khæsæd væ'ᵉmæt,* trots att Lk missförstått uttrycket och därför utbytt *πίστις* mot *τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ* (11,42 alltså *πίστις* = „tro", „Glaube". Jfr Bousset, Schriften ad Mt 23,23, samt Schlatter sid. 587). På övriga ställen är ordet använt i religiös bemärkelse.

„*Din tro har hjälpt dig.*" Förutsättningen för att man skall bli botad av Jesus är *πίστις*. Till kvinnan som lidit av blodgång

[1]) Oklart är *ἀπίστων* Lk 12,46, där Mt 24,51 har *ὑποκριτῶν*. Klostermann översätter „treulos" (jfr v. 42). Weinel förmodar enligt judiskt bruk „Heide" (Theologie sid. 177), Bousset „die Ungläubigen". Det senaste är hos Lk mycket väl möjligt som motsats till *πιστεύοντες*, jfr Schriften ad Mt 24,51, ehuru även de andra sätten att förstå stället ha mycket för sig.

säger Jesus: „Min dotter, din tro har hjälpt dig", (Mk 5,34 = Mt 9,22 = Lk 8,48: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*), ett ord som han ofta upprepat: till den blinda Mk 10,52 = Lk 18,42, till den av de tio spetelska som kom för att tacka Lk 17,19, till synderskan Lk 7,50. Jfr även Mt 9,28 f. (de två blinda). Beröringen med Jesus (jfr Mk 5,27 f.; Lk 7,37 ff.) skänker *πίστις* och följden blir *σωτηρία*, och denna *σωτηρία* är inte endast kroppslig helbregdagörelse (Mk 5,34; 10,52; Lk 17,19), utan även befrielse ifrån den dom som väntar synderskan, alltså av religiöst slag (Lk 7,50; så och Mk 2,5). Vid allt detta betraktas Jesus av dem som söka honom, som en med undergörande kraft utrustad gudsson och profet (Mk 5,27 f.; 10,47 ff.). Härav följer att den tro det är fråga om inte får fattas som en suggestiv övertygelse, som genom sin styrka verkar en hastig bättring, utan skall förstås som en nödvändig ny beskaffenhet hos den människa för vars räkning Jesus skall låta undret ske. Det framgår ytterligare av de ställen där en människas tro *(πίστις)* hjälper en annan. Sålunda botar Jesus den lame för de fyra bärarenas tros skull (Mk 2,5 = Mt 9,2 = Lk 5,20), Jairus' dotter för hennes faders tros skull (Mk 5,36 = Lk 8,50), den månadsrasande gossen emedan fadern har tro (Mk 9,23 f.), hövitsmannens tjänare för hövitsmannens tros skull (Mt 8,10 = Lk 7,9 jfr Mt 8,13), den kananeiska kvinnans dotter, emedan hennes moder har tro (Mt 15,28). Så snart *πίστις* finnes, är betingelsen förhanden för att undret skall kunna ske. Synnerligen klart framgår det av Mk 9,23 f., där fadern först inte alls tänker på nödvändigheten att han skall ha *πίστις*, utan anser allt vara beroende på Jesu förmåga (jfr Mt 9,28). Då Jesus sedan förebråelse svarar: „Om jag förmår, säger du. Allt förmår den som tror" (*πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*. Jesus åsyftar sig själv, jfr Weinel sid. 178; Bousset, Schriften), så slår honom plötsligt tanken: *jag* måste ju ha „tro" för att denne man skall bota min son. Och nu begär han av Jesus först *πίστις* — ja, han känner att han redan fått det — och sedan undret.

Tro, „såsom ett senapskorn". Om denna tro användas i evangelierna olika kvantitativa bestämmelser. Den kan vara liten (Mt 17,20 = Lk 17,6; Mt 6,30 = Lk 12,28), den kan också vara stor (Mt 8,10 = Lk 7,9; Mt 15,28). Detta kunde tydas så att *πίστις* även av Jesus fattats som någonting stoffartat, inte som en yttring av människans personliga, etiskt-religiösa liv. Av trons mängd

skulle då också de utförda undrens storlek vara beroende. — Men å andra sidan är det mera sannolikt att Jesus talat endast om tro och otro *(πίστις* och *ἀπιστία)*, och att i stället för klentro *(ὀλιγοπιστία)* ursprungligen stått otro (så Pott, Das Hoffen im N. T. 99 ff., som framhåller att de syriska översättarna Mt 6,30; 16,8. Lk 12,28 läst *ἄπιστοι*, vilket är det ursprungliga; *ὀλιγόπιστος* är matteiskt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20). Då äro Jesu ord om en tro, liten som ett senapskorn, endast en bild med ändamål att visa lärjungarna att de sakna tro, ty hade de tro „huru lite som hälst", så vore allt genast fullkomligt annorlunda.

„*Allt förmår den som tror.*" Även hos den som utför undret är *πίστις* förutsättningen härför. Det är innebörden av Jesu ord Mk 9,23 *(πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι)*. Det framgår ock av hans ord till sina lärjungar Mk 9,19 = Mt 17,17 = Lk 9,41 *ὦ γενεὰ ἄπιστος*. Att den månadsrasande inte kan botas är ett tecken på att *πίστις* saknas. Det säger Jesus också uttryckligen till sina lärjungar, då de fråga honom om sitt misslyckande. Det skedde för deras „otros skull" *(διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν* Mt 17,20 D syr sin o. a. handskr., = Lk 17,6). Och därför vredgas Jesus vid detta tillfälle. Ty har man *πίστις*, så lever man i en värld av fullkomligt andra möjligheter än den vanliga: „Om I haven tro, vore den ock blott såsom ett senapskorn, så skolen I kunna säga till detta berg: 'Flytta dig härifrån dit bort', och det skall flytta sig; ja, intet skall då vara omöjligt för eder" (Mt 17,20 = Lk 17,6). Med detta i Logia bevarade yttrande överensstämmer fullkomligt det av Markus återgivna om bönen. Om någon „icke tvivlar i sitt hjärta, utan tror att det han säger skall ske, då skall det ske honom så. Därför säger jag eder: Allt vad I bedjen om och begären, tron att det är eder givet; och det skall ske eder så" (Mk 11,22 f. = Mt 21,21 f.). Naturligtvis framställer Jesus här ingen teori, han uppenbarar för sina närmaste sina egna erfarenheter. Därför synes det ock berättigat att använda dessa uttalanden som direkta vittnesbörd om Jesu egen uppfattning om de krafter han var i besittning av. — Holtzmann gör gällande (Theol. I sid. 213) att underfrågan inte kunde finnas för Jesus, emedan senare tiders stränga naturbegrepp inte existerade på hans tid. Detta äger sin riktighet, men blott under den inskränkning, att det *modärna* underproblemet icke existerade för Jesus. De citerade uttalandena visa tillfyllest, att undren för honom voro allt annat än naturliga tilldragelser. Förutsättningen

för dem är att naturlivet liksom människolivet är genomträngt av Guds vilja och makt och fogar sig efter dessa (jfr Weinels fina framställning a. a. sid. 162 ff.). Men endast den människa som har *πίστις*, behärskar naturen på samma sätt som Gud behärskar den. I medvetandet att äga denna kraft verkar Jesus. För honom är den intet problem, ingenting gåtfullt. Han känner sin makt, därför vet han att naturen inte kan skada honom: „Varför rädens I? Haven I ännu ingen tro?“ frågar han lärjungarna i båten mitt på den stormande sjön (Mk 4,40 = Lk 8,25; jfr Mt 8,26). Att man äger denna gudomliga kraft är för honom ett tecken på att Guds rike kommit och håller på att bli förverkligat på jorden (jfr Mt 11,5 = Lk 7,22; Mt 12,28 = Lk 11,20; Lk 17,21; jfr J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1900). Säker därpå för han sin av segervisshet burna oavlåtliga kamp mot de onda andarna (jfr Weinel, Theol. sid. 192).

Denna *πίστις* är inte något som Jesus förbehåller sig. Han anser det tvärtom vara självklart att hans lärjungar skola ha den, och han fordrar den i regeln av dem som vilja bli helade. Han begär inte att de skola „tro på honom“, men de skola ha „tro“, liksom han äger „tro“. Därmed äro de ryckta upp i samma övernaturliga livssammanhang vari han andas och rör sig, även för dem förskjutas då gränserna för det möjliga och det omöjliga. Fråga vi vad denna tro är, som Jesus själv med triumferande glädje erkänner sig äga och som han vill finna även hos andra, men som han så ytterst sällan talar om, så kunna vi kanske enklast bestämma den som vissheten om Gud, den barnsliga tilliten till honom och den omedelbara erfarenheten av att genom detta gudsförhållande vara delaktig av hans krafter till gagn för hans rike.

Jesus och evangelisterna. Vi finna alltså tvänne Jesusbilder i evangelierna. Gränserna äro flytande, men de skilja sig dock tydligt från varandra. Medan Jesus enligt den ena visserligen begärt „tro“ som en förutsättning för botandet, men inte tro på sig, har han enligt den andra just fordrat att människorna skola tro på honom. För Jesus själv är religionen ett personligt, etiskt, viljebestämt förhållande till Gud, vilket rycker människolivet på ett alldeles annat plan än det tidigare utvecklat sig på. För evangelisterna gäller också att den „troendes“ liv leves i en annan svär än andra människors, men enligt dem sker förvandlingen genom att man upptäcker det gudomliga och övernaturliga hos Jesus

(eller och i syner och änglauppenbarelser), fattar vad Jesus är och så själv blir utrustad med övernaturliga, gudomliga krafter, som förändra ens väsen. I förra fallet ha vi att göra med någonting etiskt-personligt, i det senare med någonting fysiskt-metafysiskt. Det är inte nog med att säga att Jesus i sina egna ord naturligtvis är subjekt, i evangelisternas objekt. Han göres till ett objekt av alldeles bestämt slag, till *υἱὸς θεοῦ* i ordets hellenistiska betydelse.

Synoptikerna och Johannes. Här uppstår frågan om den synoptiska Jesusgestaltens förhållande till den johanneiska. Såsom av det sagda torde framgå, överensstämmer „tron" i evangelisternas Jesusbild i huvudsak med „tron" hos Johannes (jfr Schlatter, Glaube sid. 225 ff.). I vartdera fallet är Jesus bäraren och uppenbararen av det gudomliga. Han är själv gud, gudomlig, och meddelar gudomlighet åt dem som se och fatta vem han är. Skillnaden ligger blott däri att synoptikernas bild är vida enklare, naivare och folkligare än den mera spekulativa och sublimerade hos Johannes. Men vardera bilderna beteckna redan en utveckling från den bild som möter oss i de ord som med största grad av sannolikhet kunna tillskrivas Jesus själv. Visserligen finna vi också här en påfallande likhet med de hellenistiska profeterna. Jesus har med högtidlig glädje förnummit att han står i ett särskilt förhållande till Gud (Lk 10,22 = Mt 11,27). Han har betraktat sig som Guds son, han har ett av Gud givet uppdrag att fylla. Men det är dock en likhet till den yttre formen. Jesus är trots enstaka exstatiska upplevelser ingen mystiker (jfr Weinel 160 ff.). Gudomen bor inte som ett stoff uti honom, han är inte det himmelska *φῶς* eller *λόγος*. Han gör skillnad mellan sig och den gudomliga Anden (Mk 3,28 f. = Mt 12,31; Mt 12,32 = Lk 12,10). Den som ser honom, ser icke därmed Gud. Han har inte ens i fråga om undergärningar betraktat sig som gudomlig. Han utför dem aldrig i avsikt att visa vem han är, eller för att uppenbara sig, utan för att besegra det onda som hindrar Guds rikes förverkligande. Han gör aldrig människornas salighet beroende av att de inse vem han är, utan av det nya sedligt religiösa liv som begynner hos dem med *μετάνοια*. Allt är präglat av den stämning som kommer till uttryck i ordet: „Icke kommer var och en in i himmelriket, som säger till mig: 'Herre, Herre', utan den som gör min himmelske faders vilja" (Mt 7,21 = Lk 6,46; jfr härtill Bousset, Kyrios Christos sid. 87 Anm. 2, samt K. Köhler ThStKr. 1915 sid. 471 ff.).

II. Apostlagärningarna.

I Apg. förekomma både *πίστις* och *πιστεύειν* rätt ofta, i regeln i religiös betydelse.[1]) *πιστός* användes blott sällan (10,45; 16,1. 15) och då i betydelsen „troende", (dessutom i ett gtligt citat 13,34). Oftast uttryckes begreppet „troende" dock genom formerna *πιστεύσαντες, πεπιστευκότες,* liksom de motsvarande verbalformerna uttrycka att man blir eller har blivit troende (2,44; 4,1. 32; 13,39. 48; 14,1; 15,5. 7; 17,12. 34; 18,8. 27; 19,2. 18; 21,20. 25) t. ex. *πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες* 2,44; *πολλοὶ δὲ — — — ἐπίστευσαν* 4,4. Understundom blir „troendet" närmare bestämd genom ett *τῷ κυρίῳ* (5,14), *ἐπὶ τὸν κύριον* (9,42; 11,17; 16,31; 22,19) *εἰς αὐτόν* (sc. *κύριον* 10,43; jfr 14,23) eller *εἰς τὸν Ἰησοῦν* (19,4). På samma sätt *πίστις εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν* (20,21), *εἰς ἐμέ* (26,18), *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* (24,24). Endast en gång förekommer *τῷ θεῷ* (16,34).

Dessa uttryck förefalla ofta redan rätt nötta och bleka, men man kan dock avlyssna dem vilka föreställningar som i tiden förbundits med dem. Tron uppstår i regeln på grund av ett under som man antingen sett (13,12) eller hört omtalas (4,4; 15,7 o. a. st.). Det uppenbarar det gudomligas närvaro, och klarheten därom är „tro". Människan ansluter sig till det gudomliga, håller sig till det eller följer det. Anslutningen sker naturligtvis till den i kulten dyrkade *κύριος*, han är den gudomlige och den som verkar undren (11,21 jfr 3,16). Men i Apg. förekommer även den betecknande förskjutningen, att „tron" gäller den förkunnande aposteln (17,34 och 8,12 f.). På samma sätt som hos Herren är det gudomliga alltså närvarande även i apostlarna. En gång bliva de dyrkade som gudar (14,8 ff.), och de onda andarna frukta dem och lyda dem (16,16 ff.). Och om än förf. betraktar detta slags dyrkan som hednisk, så framgår av hela hans skildring att apostlarna även för honom äro någonting utöver det mänskliga måttet. Barnabas är *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως* 11,24, så ock Stefanus (6,5). Anden bor i dem, och genom den äro de delaktiga av det gudomliga. Men det gudomliga är inte begränsat till apostlarna, varje troende är pneumatiker. Att få

[1]) Icke religiös betydelse har *πίστις* 17,31 = „bekräftelse", *πιστεύειν* 9,26; 13,41 samt *ἄπιστον* 26,8. Litteratur: E. Preuschen i Hbuch; R. Knopf i Schriften; H. H. Wendt hos Meyer; A. v. Harnack, Lukas, der Arzt 1906, Die Apostelgeschichte 1908, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte 1911. Jfr dessutom ovan sid. 37.

Anden, att bli delaktig av det gudomliga hör med till det normala tillståndet hos den som „tror“ (19,2; 11,17). Då man upptäcker det gudomliga, blir man genast själv uppfylld därav. Vi ha här samma förhållande som i helgonlivet: den som upptäcker ett helgon blir själv ett helgon. En sådan upptäckt måste vara någonting stort och underbart. Den kan man inte själv taga sig, den måste givas som en gåva. Därför kallas Anden en gåva (11,17), och därför heter det också: „de kommo till tro, så många det var beskärt att få evigt liv“ (13,18). Inte vem som hälst kan upptäcka det gudomliga, „tro“, utan endast den som av Gud utrustats med den förmågan, den som är predisponerad därtill genom att det gudomliga redan finnes hos honom, ehuru i latent form.

På denna väg blir tron även i Apg. liksom i hellenismen en gudomlig kraft, nästan ett himmelskt väsen, som tar människan i besittning, fyller henne och gör henne till sin boning (ovan 6,5 och 11,24). *Πίστις* är sålunda inte det sekundära, det själstillstånd som följer av att människan lyssnar till predikan och bejakar den, utan tvärtom den gudomskraft som gör henne sådan att det underbara kan ske med henne (3,16; 14,9; 15,9). Eller — i grunden är det här såsom hos Paulus — det finns intet primärt och sekundärt, utan en enda process: det gudomliga livet blir förlänat åt människan, och *πίστις* användes både då processen ses från dess ena sida såsom gudomlig aktivitet och då den betraktas från den andra såsom ett skeende uti människan.

Följderna av att människan blir uppfylld av *πίστις* och *πνεῦμα* äro de kända. Det är en övergång „från mörkret till ljuset“, „från satans makt till Gud“ (26,18), och följden är sinnets renande (15,9) och helgande (26,18), syndernas förlåtelse (10,43), frälsning (16,31) och evigt liv (13,48).[1] Avståndet mellan Apg. och Joh. är i sak inte stort. Liksom ifråga om de synoptiska evangelierna är det även här blott fråga om skillnaden mellan en populärare och en mera spekulativ form av samma grundåskådning.

[1]) Till *πίστις* som gudomlig kraft höra ännu 6,7; 13,8; 14,22. 27; 16,5. Otron förekommer 28,24. — 24,14 och 26,27 finnes tron i judisk bemärkelse såsom tron på profetiornas uppfyllelse, samt 15,11 och 27,25 „vara övertygad om“. En intressant interpolation är 8,37 med „tro“ = „tro att Jesus är Guds son“.

III. Apostlaakterna, Hermas och den begynnande folkliga gnosticismen.

Dessa i många avseenden olikartade skrifter och strömningar kunna lämpligt sammanföras. Vi erhålla genom dem, liksom redan genom de synoptiska evangelierna och apostlagärningarna, en inblick i vad *πίστις* betydde, inte för församlingsföreståndare och teologer, utan för den stora massan av kristna. Naturligtvis har varje skrift sin särskilda prägel och sin egendomliga nyans i bruket av *πίστις*, och det gäller att även här framhäva det egenartade. Den gemensamma bakgrunden är det enkla folkliga uppfattningssättet.

Apostlaakterna.[1] Frågan om de olika apostlaberättelsernas kyrkliga eller gnostiska ursprung är inte ännu fullt utredd. Men i den populära, eller om man så vill, vulgära, kristendomen torde gränserna ha varit flytande. De hellenistiska idéerna, som då de förekommo i den utpräglade gnosticismen, tilldrogo sig de kyrkliga teologernas kritik, kunde mycket väl finnas i den folkliga fromheten utan att där väcka särskild uppmärksamhet. Tydligen har den vulgära kristendomen överhuvud varit hellenistiskt färgad, och denna färg har aldrig helt försvunnit; det ser man av senare munk- och helgonberättelser.[2] Därför betyder här tiden för berättelsernas författande jämförelsevis litet. Tomasakterna höra till en betydligt senare tid än den här behandlade, men de typiska dragen äro vida äldre. De äldre Petrusakterna dateras av Schmidt till ± 200—210 (sid. 102 ff.). Men det torde knappast finnas vägande skäl emot att såsom här sker, använda hela denna litteratur som exponent för folklig kristendom redan under det andra århundradet.

Vid första påseendet förefaller även här bruket av *πίστις* osv. formelaktigt. *πιστός* och *πιστεύων* äro de kristna (A. Joan. 167,17; 184,8; A. Phil. 41,12; 45,6 osv.[3]). *πιστεύειν* betyder ofta att

[1]) Hennecke m. fl. i Hennecke, Ntllche Apokr.; Knopf i RGG; Harnack, Chronologi usw.; text se sid. 107. C. Schmidt, Die Alten Petrusakten (TU XXIV 1).

[2]) Schmidt a. a. sid. VI och 111 ff. betraktar apostlaakterna, möjligen med undantag av Tomasakterna, „als wichtige Urkunden des altkatholischen Populärchristentums". — De omtalade underbara tilldragelserna äro ofta berättade efter hedniska förebilder eller lånade ur hedniska aretalogier. Reitzenstein, Hell. Wundererz. sid. 54 f. 130 ff.

[3]) Citaten dels efter kapitel, dels efter sida och rad hos Lipsius-Bonnet.

man blir kristen (A. Phil k. 147 o. a. st.), och *πίστις* är detsamma som kristendom. Men med dessa ord förbinder sig allestädes en konkret föreställning, om innebörden och värdet av att vara troende. Att vara troende *(πιστεύειν)* är att vara en människa av fullkomligt annat slag än andra människor. Att bliva troende, betyder en fullkomlig förvandling och ett utrustande med den oerhört starka makt som heter *πίστις*. Troende blir man dels genom apostlarnas förkunnelse, dels genom deras undergärningar eller annars underbara liv (A. Joan. k. 76). A. Joan. k. 47 berättas hurusom aposteln efter att ha uppväckt en man från döden säger *οὐ ζῆς ὄντως οὐδὲ τῆς ἀληθινῆς ζωῆς κοινωνὸς* och uppmanar honom att ansluta sig till den med vars kraft han blivit uppväckt *καὶ νῦν πίστευσον, καὶ ζήσεις εἰς ἅπαντας αἰῶνας*. Och mannen „trodde" strax, och anslöt sig till de troende. Om en annan man som ävenledes uppväckts från döden berättas (A. Joan. k. 52) att han inte ansåg detta livet värt att bli uppväckt till, och får till svar att det visserligen är sant, men att han inte häller kallats till det, utan till ett liv av högre art, och sedan det skildrats för honom, „trodde" han. I allt detta är „tron" lika lite som i tidigare behandlade analoga fall, en intellektuell funktion. Apostlarnas liv, deras under, deras person, deras predikan som helhet är, för att använda R. Ottos terminologi (Das Heilige), ett mysterium fascinosum, ibland ock ett mysterium tremendum, som fängslar människorna och tvingar dem att ansluta sig till dem (t. ex. A. Phil. k. 122; A. Pauli et Th. k. 7) och dyrka deras Gud. Ibland bli apostlarna själva föremål för tillbedjan och dyrkan (A. Joan. k. 27—29; A. Thom. k. 106), en sak som ju inte är ägnad att förvåna. Att „tro", att „komma till tro", det är att man på grund av under osv. upptäcker att Jesus är Gud och börjar dyrka honom, (t. ex. A. Joan. k. 93. A. Phil. k. 108. A. Th. sid. 291,5).

Men att vara troende innebär ock någonting annat. På det senast citerade stället heter det att människorna blevo troende sedan de hört *τὸν λόγον τῆς ἁγνείας*. Detta rör sig predikan *också* om. Att vara kristusdyrkare är att vara asket, att leva i avhållsamhet, försakelser och lidanden. Tomas uppmanar sina åhörare att tro på Jesus, så skall han rena dem från kroppens begärelser. De skola lämna en rad uppräknade synder, *ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐν τῇ πίστει πολιτεύσασθε καὶ τῇ πραότητι καὶ τῇ ἁγιοσύνῃ καὶ τῇ ἐλπίδι* (kap. 58). *πίστις* och *ἁγιοσύνη*, *ἀγάπη* och *ἁγνεία* fordrar samma apostel även annars (k. 104; detsamma A. Joan. k. 29; *ἐγκράτεια* förkun-

nas, fordras och berömmes ständigt). Och här är det som tyngdpunkten ligger. Han tackar Gud: *ὅτι οὐ μόνον τῆς πίστεώς σου ἄξιόν με ἐποίησας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὑπομεῖναι πολλὰ διὰ σέ* (k. 107). Den troende är ett helgon, och i grunden är helgonlivets lidande förmer än helgonlivets underbara undergörande kraft, *πίστις*.

Ty den andra sidan av den troendes liv är kraften, *πίστις*. Hos Tekla verkar *πίστις* att de vilda djuren inte angripa henne (A. Paul. et Thekl. k. 37). I Passionis Pauli fragm. (I sid. 106,10) är det de troendes gemensamma „tro" som uppväcker en gosse från döden *(νῦν, ἀδελφοί, ἡ πίστις ὑμῶν φανήτω)*. Då Johannes uppväckt en död, förvåna sig alla över hans *πίστις* (A. Joan. k. 12). Och när ynglingen i Tomasberättelsen skall uppväcka den av honom ihjälslagna kvinnan, utropar han *ἐπίστευσα ἐπὶ σὲ Χριστὲ Ἰησοῦ*. Tron hos honom är den kraft som skall utföra undret (A. Thom. k. 54). Denna kraft, *πίστις*, tänkes som inneboende i människan (A. Thom. k. 87 o. a. A. Joan. k. 106 är *πίστις* en *δύναμις* jämte *τέρατα, ἰάσεις, γνώσεις, δόξαι, κοινωνίαι*). Människan är *ναὸς ἅγιος* (s. st.). Som sådan borde hon vara skyddad för demonernas angrepp. Filippus förvånar sig därför högeligen över de onda andarnas fräckhet, då de vågat döda sonen till en troende man (A. Phil. k. 27).

Såsom en hyperfysisk kraft är *πίστις* en kvantitativ storhet, som understundom är liten, understundom förökas (A. Paul. et Thekl. k. 18), eller behålles trots svårigheter (sid. 78,5) allt intill änden (A. Joan. k. 68). Hos några finnes den i synnerligen hög grad (A. Phil. sid. 2,5; 50,3), så framför allt hos apostlarna. De meddela den, och från dem flödar den över till andra (A. Joan. k. 106). Därför är det intima umgänget med apostlarna av synnerligen högt värde (A. Joan. k. 26; A. Phil. k. 116). Men slutligen är dock Jesus urkällan till kraften. Ja, för dessa fromma har han betydelse endast därigenom. Då man spörjer en från döden uppväckt gosse, vem som uppväckt honom, svarar han: Kristus Jesus (Pass. Paul. fr. sid. 108,5). Jesus, eller ock Gud (A. Thom. k. 87), — man gör inte alltid skillnad mellan dem — är det som bor uti de troende. Man går här ganska långt i identifikation av olika begrepp. Så ha vi i A. Joan. t. ex. identifikation av *λόγος, νοῦς, Ἰησοῦς, Χριστός, θύρα, ὁδός, ἄρτος, σπόρος, ἀνάστασις, υἱός, πατήρ, πνεῦμα, ζωή, ἀλήθεια, πίστις* och *χάρις* (k. 98, jfr även kap. 109). Dessa identifikationer känna vi från hellenismen. Dess fromhetsliv är samlat kring den övernaturliga kraften.

I mera spekulativa kretsar meddelar denna kraft uppenbarelsen och gudomliggör därigenom, i mera folkliga, såsom här, gudomliggör den på ett konkretare sätt. Människan får övernaturlig kraft att göra under, besegra demoner, leva ett asketiskt liv och tåligt bära de lidanden detta medför. Det kristna består ofta endast däri att Kristus är kraftens givare eller själva kraften. Mera är det ej som skiljer de kristna pneumatikerna från de hedniska.[1])

Hermas.[2]) Såsom en man av folket hör Hermas till detta sammanhang. Det finner man även av hans verk. Hans *ποιμήν* är liksom alla apokalypser allt annat än enhetligt. Gamla traditioner, bland dem både judiska (jfr Bousset, Kyrios Christos sid. 218 f.) och hellenistiska, äro inarbetade (jfr Reitzenstein, Poimandres sid. 11 ff. Hellenistische Wundererzählungen sid. 11 och 126). Detta kommer till synes också i fråga om *πίστις*. Så har t. ex. Mand I 1 *πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς κτλ* av Bousset tillskrivits en judisk grundskrift och behandlats som ett uttryck för judisk „tro" (Rel. d. Jud. sid. 224). Men genast följande mening för oss in i tankegångar som vi känna från apostlaberättelserna: *πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι. ταῦτα φύλασσε, καὶ ἀποβαλεῖς πᾶσαν πονηρίαν ἀπὸ σεαυτοῦ καὶ ἐνδύσῃ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ.* (Jfr Mand VI 1,1.) Liknande är fallet med Sim VIII, enl. Bousset ett av de specifikt kristna styckena jämte Vis III, Sim IX, Mand IV 2,1–3,7. Där talas om ett stort träd, varav alla troende *(πιστεύοντες)* få kvistar, som de sedan efter någon tid skola uppvisa. Hos några ha de då torkat, andra avlämna dem delvis grönskande, de flesta helt och hållet grönskande, men endast få bärande frukt. Detta stora träd kallas *νόμος θεοῦ — — — ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον· ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστι κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.* (Sim VIII 3,2). Sedan säges att de folk som äro under trädets skugga äro de som hört förkunnelsen och trott på Guds son. Och ängeln som givit kvistarna åt människorna är Mikael *ὁ διδοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων* (3,3). Att det stora trädet här kallas *νόμος*, liksom att ängeln är Mikael, härstammar uppenbarligen ytterst från judisk källa. Såsom i Del I visats, betraktas

[1]) Apostlaakterna stå mycket nära den äldre munklitteraturen. Grundåskådningarna äro desamma. Jfr vad som i Del I sagts om helgonlivet.

[2]) H. Weinel hos Hennecke; Windisch, Taufe u. Sünde sid. 356 ff.; M. Dibelius i Harnack-Ehrung sid. 105 ff.; Dibelius' kommentar för Hbuch har icke ännu utkommit.

redan i judendomen lagen som *υἱός θεοῦ*, och att denna hellenistisk-judiska föreställning förekommer hos Hermas är ett intressant vittnesbörd om „synkretismen" i det andra århundradets populära kristendom. Där finnes helleniserad judendom och ren hellenism i typiska drag. Så även på detta ställe. Människorna ha kommit till tro på Guds son (trädet = lagen = Kristus) och fått något av honom i sitt hjärta. Detta gudomliga stoff har utvecklats olika: burit frukt, bevarats, förminskats eller helt försvunnit, detta senaste dock endast i undantagsfall. Ty de flesta ha gjort bot, d. v. s. det nya livet har efter temporärt avtagande åter börjat tilltaga: *Εἶπόν σοι, ὅτι τὸ δένδρον τοῦτο φιλόζωόν ἐστι. βλέπεις, φησί, πόσοι μετενόησαν καὶ ἐσώθησαν.* Och bot ha de gjort, emedan Herren *ἔδωκε πνεῦμα τοῖς ἀξίοις οὖσι μετανοίας* (Sim VIII 6,1).

I det sistnämnda citatet påminner *πνεῦμα μετανοίας* om judiska föreställningar. Men det är inte mera den gammalisraelitiska uppfattningen. En ande har verkligen tagit sin boning i den troendes hjärta. Detta leder oss över till tankar som intaga ett viktigt rum hos Hermas. Människolivet är ett slagfält för olika andemakter, goda och onda. Då man kommer till tro, får man av de goda andarna eller Anden, man förvandlas, blir troende. Att vara troende är sedan, beroende på de olika människornas sinnesart, någonting högst relativt. Men så länge ännu något, huru lite som helst, finns kvar av anden, så länge grenen ännu grönskar, finns en möjlighet att bli fullkomligare. Även de hos vilka grenen helt torkat bibehålla ännu namnet „troende" *(πιστεύοντες)*.

Detta må belysas medels några betecknande ställen — fullständighet kan inte komma ifråga eftersom Hermas använder *πίστις* osv. mycket ofta. *πιστεύειν* är *πιστεύειν τῷ θεῷ* (Sim V 1,5 osv.), eller *τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Sim IX 13,5 osv.) eller *τῷ πνεύματι τῷ ἐρχομένῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ* (Mand XI 17 o. a. st.). *τούτῳ οὖν τῷ πνεύματι πίστευε, ἀπὸ δὲ τοῦ ἑτέρου ἀπέχου* (Mand XI 21). Att tro är således att ansluta sig till trons föremål. En realitet i de troendes liv är Gud genom Anden, som verkar ibland dem. Den som vänder sig till Gud och håller sig till honom får denna ande; *πᾶν γὰρ πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ δοθὲν οὐκ ἐπερωτᾶται, ἀλλὰ ἔχον τὴν δύναμιν τῆς θεότητος ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖ πάντα, ὅτι ἄνωθεν ἐστιν ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ θείου πνεύματος* (Mand XI 5).

Mera behöva vi inte för att inse att den troende även för

Hermas är pneumatiker, och därtill hör enligt Hermas liksom enligt apostlaakterna asketiskt liv. Hans säregna botteori är i detta sammanhang såtillvida av betydelse, som den visar att enligt Hermas' mening de troende äga Anden i högre eller lägre mått, ja, kanske ha de blott en liten rest kvar, men genom att göra bot kunna de återställa det fullkomliga tillståndet, och i framtiden skola alla bliva fullkomliga. Denna relativisering av det nya livet är någonting annat än Paulus' tal om de starka och de svaga (ovan sid. 18 f.). Enligt hellenistisk uppfattning, och också enligt Paulus, är man pneumatiker eller är man det icke, grader ges ej. Men Hermas arbetar med det svåra problem som uppstår, då han finner att de kristna i praktiken icke äro pneumatiker, men enligt teorien alla borde vara det. Att detta problem för honom uppstod, är ett gott vittnesbörd om hans verklighetssinne. Medan apostlaakternas troende (= pneumatiker) äro novellens och legendens ideala gestalter, äro de troende i Hermas' Herden de kristna i det konkreta livet. Och vill han då hålla fast vid den axiomatiska satsen, att den kristna är pneumatiker och troende, så kan det knappast ske på annat sätt än genom införandet av det potentiella fullkomlighetsbegreppet och den förnyade nyfödelsen (den andra boten) som Hermas i sin skrift hävdar. Hur lite man än har av Anden, så har man en gång ägt den, man har erhållit den, man har kommit till tro och har möjlighet att bli fullkomlig. Och först den fullkomlige är för Hermas den verkliga pneumatikern. Men alla kristna kallas *πιστοί* eller *πιστεύοντες* oberoende av hurudant deras andliga tillstånd är, till och med om det pneumatiska sjunkit till nollpunkten, och de begått så svåra synder att ingen förlåtelse är möjlig (jfr Sim VIII 7,4; 9,1; 10,3. IX 19,1. 2; 20,1; 21,1; 22,1; 23,1 osv.). — Vid sidan härav förekommer dock även bruket *πιστοί* = de „verkligt troende" i motsats till alla namnkristna och syndare och *δίψυχοι* (Mand XI 1 f.; Sim VIII 7,4; 10,1 Jfr *πιστότατος* Mand VI 2,7. Funk läser *πιστός*).

πίστις är det nya tillståndet (Sim VIII 9,1 Vis III 5,4 f. Mand V 2,1 o. a. st.). Men ordet betyder, liksom i Apostlaberättelserna, även kraften som förlänas människan, då hon blir troende, och växlar i denna bemärkelse med *κύριος* och *πνεῦμα*. (Mand. XII 4,5; XI 9.) Så är *πίστις* en kraft som man har (Vis III 6,5; IV 2,4), eller som man ikläder sig (Vis IV 1,8; Mand IX 7, Sim VI 1,2). Den är stark (Mand IX 7) och gör därför den stark som äger

den (Vis III 12,3; Mand IX 11. 12; IX 16,5). Människan är i sig själv tom (*κενός* Mand XII 4,5), hon uppfylles sedan begärligt av djävulen (*ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι* Mand XI 3). Därför uppmanas människan att placera Herren (*κύριος*) eller tron i sitt hjärta (Mand XII 4,5). Men även dem som gjort det frestar djävulen. Därmed är dock ingen fara, ty *ὅσοι οὖν πλήρεις εἰσὶν ἐν τῇ πίστει, ἀνθεστήκασιν αὐτῷ ἰσχυρῶς, κἀκεῖνος ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτῶν μὴ ἔχων τόπον ποῦ εἰσέλθῃ* (Mand XII 5,4). Men ve de „tomma", dem tar han i sitt våld och gör dem till sina slavar. När „tron" på detta sätt tänkes som en kraft eller ett stoff, är steget inte häller långt till dess personifiering. Så uppträder *Πίστις* som kvinnlig gestalt i Vis III 8,3 ff. Sim IX 15,3. Även annars tänkes „tron" företrädesvis som en kraft, som människan kan äga, som verkar i människan osv. (jfr Reitzenstein, Poimandres sid. 232). „Tron" är inte en yttring av människans naturliga själsliv, utan ett övernaturligt väsen, som träder i förbindelse med människan och behåller en viss självständighet gentemot henne. Jfr Vis V 2.

Salomos oden.[1]) I fråga om dessa betydelsefulla psalmer har småningom en relativt stor överensstämmelse mellan forskarena uppnåtts. Harnack har i sin ovannämnda recension återgått till att betrakta dem som enhetliga och av kristet ursprung (jfr hans uppfattning om de i Pistis Sophia bevarade fem odena i Über das gnostische Buch Pistis Sophia 1890, sid. 35 ff. 45 ff.). Dock betraktar han nu Antiokia som den ort där de uppstått (icke Egypten). Odenas allmänna prägel är den populärgnostiska, icke mycket avvikande från den populära fromheten inom storkyrkan. Bredvid judiska tankar och kristna idéer förekomma en mängd mystiska drag, som kunna få läsaren att tänka på Johannesevangeliet, men tydligt peka på den hellenistiska världen. *πίστις* och besläktade ord förekomma endast sällan, däremot så mycket oftare *ἀθανασία, ζωή, πνεῦμα, γνῶσις, χάρις, ἀγάπη, δόξα, φῶς* osv., alltså samma förhållande som i hermeslitteraturen. Sångaren sjunger huru han blivit uppfylld med det gudomliga livet O. 10,1

[1]) Adolf Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1 Jhd. 1910; H. Gunkel, Die Oden Salomos ZNTW 1910 sid. 291 ff. Reden und Aufsätze 1913 sid. 163 ff. RGG V 226 ff.; G. Kittel, Die Oden Salomos, Leipzig 1914. Jfr R. Harris and A. Mingana, The Odes and Psalms of Salomon, Manchester 1916—1920, recenserat av Harnack i ThLZ 1921 sp. 6. — Jag citerar enl. W. Frankenbergs översättning till grekiska i Das Verständnis der Oden Salomos 1911; jfr ang. denna övers. Gunkel RGG V 227.

κατωρθωσε το στομα μου ο κυριος τωι λογωι αυτου
και ανεωιξε την καρδιαν μου τωι φωτι αυτου
και ενωικησεν εν εμοι την ζωην αυτου την αθανατον,

eller 11,2

και επλησε με αυτου της αγαπης,

eller 12,3

και επληθυνε εν εμοι την γνωσιν αυτου osv.

I liknande bemärkelse användes en gång också *πίστις* 8,11 ff.:

τηρειτε το μυστηριον μου οι δι' αυτου τηρουμενοι
φυλαττετε την πιστιν μου οι δι' αυτης φυλαττομενοι
και νοειτε την γνωσιν μου οι αληθως με διαγιγνωσκοντες.

Här talas om de troende som fått mottaga *τὸ μυστήριον* = *πίστις*, vilket medför *γνῶσις θεοῦ*, alltså rent mystiska formler. Delaktighet av *πίστις* är värdefullare än allt annat (4,6); *τὸ ἀληθὲς τῆς πίστεως* nämnes 41,1. — Såsom alltid kallas de troende *πιστεύοντες* (*εις σε* 4,5; 22,7; *εις αυτον* 15,11; *εν ωι* 28,4; *εν Χριστωι κυριου* 29,6; *εν εμοι* 42,12; samt *πιστιν εχω επ' αυτωι* 16,5). Många av dessa ställen påminna om de gammaltestamentliga psalmerna (4,5. 6; 15,11; 22,7; 28,4 (*πιστός*); 29,6). Dock röjer tankegången städse hellenistiskt-mystiskt ursprung. 15,11 förbindes det nya tillståndet med *ζωη αθανατος*. 16,5 hör till det skildrade tillståndet: *το πνευμα αυτου δι' εμου λαλησει.* Och versen 42,12 är slutklämmen och höjdpunkten i ett helt och hållet mystiskt sammanhang. Detsamma är att säga om 28,4 *πιστευω δια τουτο επανεπαην.* (Jfr C. h. I 32.) Och 34,6 läsa vi det av kända tankar uppfyllda

η χαρις απεμαλυφθη εις την σωτηριαν υμων
πιστευετε και ζησατε και σωζεσθε.

Pistis Sophia och andra gnostiska skrifter.[1]) Det kommer här inte an på de stora gnostiska systemen, utan på den folkliga

[1]) Carl Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften 1905; Gnostische Schriften in koptischer Sprache 1893 (= TU VIII 1,2); A. v. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia 1890 (= TU VII 2); Lehrbuch der Dogmengeschichte 3. Aufl. I sid. 211 ff.; Dogmengeschichte 5. Aufl. 1914 sid. 59 ff.; W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus 1897 (TU XV 4); Bousset, Hauptprobleme der Gnosis och Kyrios Christos; W. Köhler, Die Gnosis RgV, Tübingen 1911. — Jfr även Bousset hos Pauly-Wissowa, Liechtenhan i RGG 2, 1478 ff., samt P. Wendland, Die hellen.-röm. Kultur.

gnosis. Ur den härstamma de gnostiska skrifter som bevarats i koptiska översättningar och utgivits av C. Schmidt (jfr Schmidt sid. XVIII). Harnack betonar starkt just det som förenar dessa skrifter med den kyrkliga kristendomen (Über das gnostische Buch Pistis Sophia sid. 31 ff. 59). Gnosticismen betecknar enligt honom en antecipation av den kyrkliga utvecklingen (a. a. sid. 95, 98 f.). Däri har han otvivelaktigt rätt. Ty den hellenististiska mysteriefromheten har småningom inträngt i den katolska kyrkan för att under medeltiden intaga det heligaste rummet i den, altaret. Mysterier och åter mysterier är det vi möta i Pistis Sophia (jfr Anz. a. a. sid. 26 ff.). I dessa mysterier är ljuset *(φῶς)* det centrala och avgörande. Människan som befinner sig i „arkonternas" våld och i kaos, får syn på ljuset. Varje mysterium, eller rättare, varje nytt stadium i det stora mysteriet bringar henne mera av ljuset (p. 84) [1]), det hjälper henne (p. 72,15 ff.), det för henne uppåt, det skänker henne glorian kring hennes huvud (p. 74,14 ff.) och gör henne slutligen till en ljusmänniska. [2]) På ljuset tror man. „O Licht der Lichter, an welches ich von Anfang an geglaubt *(πιστεύειν)* habe, höre nun jetzt auf meine Reue. Rette mich, o Licht" (pag. 28), säger Pistis Sofia. Och om „tro" på ljuset är det ofta fråga, (p. 28; 47; 49; 53; 59; 63; 89). Parallellt härmed talas det om „tro" på mysteriet (p. 47; 50; 234; 236). Mysterierna äro „Mysterien des Lichtes" (p. 234), och därför kan det inte vara stor skillnad mellan tro på ljuset och tro på mysteriet. På ett ställe måste sammanhanget sannolikt tolkas så att „det första mysteriets gåva" *(δωρεά)* just är *πίστις* (p. 197—199), den får inte upphöra (p. 198 f.), utan bör bevaras (p. 204). Det talas också om tro på personer. Jesus säger till sina lärjungar: „Dies — — — ist das Mysterium, das ihr an den Menschen vollziehen sollt, die an euch glauben werden" (p. 245), och något senare refereras några ogudaktiga människors utrop: „Wir glauben an Esau und Jakob" (p. 251). Detta tyder på att *πίστις* skall fattas som kultisk anslutning eller bekännelse till en viss gud, ett mysterium eller ljuset. Det lägges vikt på att man „från begynnelsen" har trott på ljuset även om det är endast en tiotusendedel av det ljus som sedan uppenbaras i Jesus (p. 63), att

[1]) Citerat enligt pagina i Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I.

[2]) Jfr huru Maria under samtalet med Jesus blir „ganz reiner *(εἰλικρινής)* Geist *(πνεῦμα)* „och sedan tilltalas av Jesus: „Du pneumatische *(πνευματική)* und reine *(εἰλικρινή)* Maria)" (p. 128 f.).

ens *πίστις* „in den Mysterien in Aufrichtigkeit ohne Verstellung war“ (p. 200). Mycket betecknande är stycket: „Pistis Sophia — — — verharrte dabei das Licht des Schatzes zu preisen *(ὑμνεύειν)*, welches sie einst gesehen und an welches sie geglaubt *(πιστεύειν)* hatte, und sie dachte, dass es auch ihr Helfer und dasjenige wäre, welches sie gepriesen, indem sie dachte, dass es das wahre Licht wäre“ (p. 53). Härmed kan man sammanställa ett något tidigare förekommande yttrande och bilden är klar: „Das Licht giebt Kraft denen, die an es glauben *(πιστεύειν)*, und der Name seines Mysteriums gehört denen die auf es vertrauen, und es wird ihnen zeigen den Ort des Erbes, der in Lichtschatz ist“ (p. 50). Motsatsen finnes senare på ett ställe där det talas om människor som inte förblivit i mysteriets gåva, utan „haben in ihrem Glauben *(πίστις)* aufgehört“. Under allt detta är „tron“ och „mysteriet“ något som kommer genom uppenbarelse (p. 205) och mottages av människorna. — Med ledning av dessa uttalanden kunna vi bilda oss en uppfattning om *πίστις* i denna bok. Att „tro“ är att avgöra sig för ljuset och ljusets mysterier. Man finner dem genom uppenbarelsen. Samma inre synförmåga som alltid i hellenismen bildar även här utgångspunkten. Men mystens förgudligande sker i Pistis Sophia långsamt. Under hela den långa tid, då man efter att ha sett en glans av ljuset inte ännu skådat det helt, då man fått en gnista av det i sig, men inte ännu blivit uppfylld av det, fordras det „tro“, *πίστις*. Denna tro betyder att man ansluter sig till mysterierna, fortsättningsvis anlitar dem, att man bekänner sig till dem och icke lämnar dem. — I det starka betonandet av ljuset, tron på ljuset, anslutningen till ljuset, fasthållandet vid och förtröstandet på trons objekt osv., påminner Pistis Sophia närmast om det sätt att fatta „tron“ som vi känna från Henoks bok och de iranska religionerna. Härmed förbinder sig gängse hellenistisk mystik, tanken på förgudligandet genom mysteriet, ljuset och tron.

I ungefär samma betydelse som i Pistis Sophia ha vi „tron“ i det gnostiska verket ur Codex Brcuianus „Boken om det stora *κατὰ μυστήριον λόγος*“ (Schmidt a. a. sid. 257 ff.: „Die beiden Bücher des Jeû“). Även här talas om „tron“ på „ljuset“ eller „ljusets rike“ (p. 306; 332), eller blott „tro“ (p. 323), om ljusets barn, som äro värdiga att mottaga mysteriet; om „tron“ på „arkonterna“ och dessas tjänare åt vilka mysteriet på inga villkor får förrådas eller meddelas (p. 304). Därvid betecknar

tron på iranskt vis tillhörigheten till endera av de två varandra bekämpande stora maktgrupperna eller världarna. Men samtidigt se vi ock detsamma som vi kunde finna redan i Pistis Sophia, att „tron“ inte betecknar det fullkomliga stadiet, ägandet av ljuset i fullt mått: „Jeder Mensch der an das Lichtreich glaubt, muss das Mysterium der Sündenvergebung nur einmal vollziehen“. När detta mysterium genomgås, förintas alla dittills av mysten begångna synder och han blir „rent“ *(εἰλικρινής)* ljus (p. 306). Detsamma läsa vi ännu på ett annat ställe: „Deshalb nun muss jeder Mensch, der an den Sohn des Lichtes glaubt, das Mysterium der Sündenvergebung empfangen, damit er ganz vollkommen *(παντέλειος)* und in allen Mysterien vollendet sei“ (p. 314). I denna föreställning finna vi tydligt *πίστις* som ett lägre stadium i den frommes liv, ett begynnelsestadium från vilket han utvecklar sig och blir fullkomlig. I de stora systemen spelar detta sedan en avgörande roll, och vi finna samma skillnad även på sina ställen hos Klemens av Alexandria som i många avsnitt står gnosticismen nära (Bousset, Schulbetrieb sid. 188 ff.).[1])

Codex Brucianus innehåller ännu ett annat gammalgnostiskt verk (Schmidt p. 335 ff.). De ställen där *πίστις* förekommer ha blivit av J. Geffcken och R. Reitzenstein utnyttjade i kampen om *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη*. För det ifrågavarande syftet äro dessa formelaktiga ställen givande, här behöver blott nämnas, att „tron“ i dem uppträder som en kraft jämte andra krafter i människan: „Und in der Mitte der unermesslichen Tiefe befinden sich fünf Kräfte *(δυνάμεις)*, die mit diesen unaussprechlichen Na-

[1]) För Klemens är *πίστις: πρόληψις ἑκούσιος; θεοσεβείας συγκατάθεσις* (med hänvisning till Hbr 11,1); *ἀφ᾽ ἀνοῦς πράγματος ἐννοητικὴ συγκατάθεσις, ἐπιστήμη θεμελίῳ βεβαίῳ ἐπερηρεισμένη;* Strom II 2,8—9, jfr II 5,24; 6,27 (citaten hos Bousset, Kyrios Christos sid. 146). Trons nödvändighet försvarar Klemens (Strom II 2—6) skickligt genom att hänvisa till att all vetenskap vilar på axiom vilka måste antagas, tros. Men tillämpat på kristendomen blir detta, att man måste erkänna de traderade kristna dogmerna som sanna (Bousset a. a. sid. 331). Detta är kyrklig teologi (jfr d. a. kap. V). Men i annat sammanhang, där Klemens bearbetar gnostiskt material (Eklog. 12—20, 27—37), skiljer han skarpt mellan pistiker och gnostiker. De förra äro ofullkomliga, de senare fullkomliga (se Bousset, Schulbetrieb sid. 188 ff.). Sin höga värdesättning av gnostikerna uttalar han emellertid även annars, t. ex. Strom VII 13,82: *θεῖος ἄρα ὁ γνωστικὸς καὶ ἤδη ἅγιος*. Jfr Strom III 69,3. Att man finner hellenistiska tankar hos Klemens förvånar naturligtvis inte, men av betydelse är att man hos honom kan se, huru innerlig föreningen mellan hellenistiska (gnostiska) och „ortodoxa“ tankar kunde bli hos en teolog och lärd av högsta klass. Men samma företeelse finner man i olika nyanser på de mest skilda håll, jfr d. a. kap. V.

men genannt werden: Die erste wird „die Liebe“ *(ἀγάπη)* genannt, aus der alle Liebe herausgekommen ist. Die zweite [wird] „die Hoffnung“ *(ἐλπίς)* [genannt] durch sie hat man auf den Eingeborenen *(μονογενής)* Sohn Gottes gehofft. Die dritte wird „der Glaube“ *(πίστις)* genannt; durch ihn hat man an die Mysterien des Unbeschreiblichen geglaubt *(πιστεύειν)*. Die vierte wird „die Erkenntnis“ *(γνῶσις)* genannt; durch sie hat man den ersten Vater gekannt, um deswillen man existiert usw. Die fünfte wird „der Friede“ *(εἰρήνη)* genannt; durch ihn ist einem jeden von dem Innern und dem Äusseren der Friede gegeben, denn in ihm ist das All erschaffen worden“ (p. 348 f.). På ett senare ställe (p. 357) nämnas dessa fem *δυνάμεις* ökade med fyra andra „Lob, Freude, Jubel, Fröhlichkeit“, varjämte *ἀλήθεια* står i stället för *γνῶσις*. De fyra tillagda äro uppenbart sekundära i bredd med de fem övriga, som verkligen synas återge en formel. Men just det formelartade gör att vi svårligen på grund av dessa ställen för sig kunna göra några viktigare slutsatser angående ordens ursprungliga innebörd. Med kunskapen att det är fråga om de krafter som i mysteriet tillsammans skapa den nya människan, som „blir Gud“ och „fullkomlig“ (*τέλειος*, p. 357; jfr p. 364), måste vi här nöja oss. — Ännu på ett tredje ställe förekommer den nämnda formeln (p. 352). Här följer på „Licht, Leben, Auferstehung“ *ἀγάπη, ἐλπίς, πίστις, σοφία, γνῶσις, ἀλήθεια, εἰρήνη*, varvid *σοφία, γνῶσις, ἀλήθεια* visserligen måste reduceras till ett enda ord, kanske till *γνῶσις*. På ett fjärde ställe (p. 336), finna vi samma lek med dessa ord: „Und sie haben die Erkenntnis *(γνῶσις)*, und das Leben und die Hoffnung *(ἐλπίς)*, und die Ruhe *(ἀνάπαυσις)* und die Liebe *(ἀγάπη)* und die Auferstehung *(ἀνάστασις)* und den Glauben *(πίστις)* und die Wiedergeburt und das Siegel *(σφραγίς)* empfangen.“ Jämte de fem alltid återkommande krafterna uppträder här „livet“, *ἀνάστασις*, „nyfödelsen“ och *σφραγίς*, av vilka de två förstnämnda även på det ovan citerade stället förbundos med dem. Såsom redan nämnts är det otvivelaktigt riktigt att härleda dessa formler ur hellenistiska, sannolikt iranska källor, i all synnerhet som liknande uppräkningar finnas i senjudisk litteratur. Denna gnostiska bok står sålunda vad *πίστις* beträffar på det största avståndet från den kyrkliga kristendomen.

FEMTE KAPITLET.

Tron som dogmatiskt försanthållande.

I. Pastoralbreven.

Pastoralbrevens religionshistoriska ställning.[1] — Pastoralbreven röja såtillvida likhet med de i kap. III behandlade skrifterna, som πίστις i dem inte är ett uttryck för det kristna livets princip, utan betecknar endast *en* sida eller *en* yttring av det. I de av judiska föreställningar påverkade kretsarna består det kristna livet av tro, hopp, ståndaktighet och tålamod. Även i pastoralbreven nämnes πίστις jämsides och samordnat med andra yttringar av det religiösa livet, såsom ἀγάπη (1 Tim 1,14; 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tim 1,13; 2,22; 3,10; Tit 2,2), ὑπομονή (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Tit 2,2) ἁγνεία (1 Tim 4,12) eller ἁγιασμός (1 Tim 2,15).[2] Den för pastoralbreven karaktäristiska betydelsen av πίστις är tro på den kristna traditionens riktighet och den kristna lärans sanning. Detta sammanhänger med brevens allmänna karaktär. I motsats till gnosticismens och av hellenistiskt tänkande påverkade kristna kretsars asketiska helgonideal, mystiska ekstas och spekulationer representera de den sunda moralen och den förnuftiga läran. Den entusiastiska pneumaidén och pneumatikeridealet framträda med tydlig hellenistisk färg inom den strömning i den begynnande kristendomen som i form av subjektiv, på inre upplevelser byggd religiositet företrädes av Paulus, Johannes, Ignatios, i folkligare former av de synoptiska evangelierna, apostlagärningarna, de apokryfiska apostlaakterna osv. Sin höjdpunkt når denna riktning i den kristna gnosis, som ingalunda är blott de utvaldas och med spekulativ förmåga utrustades religion, utan det följdriktiga resultatet av evangeliets ingjutande i hellenistiska former och därför liksom i sin hedniska.

---

[1] Litteratur: M. Dibelius i Hbuch; Fr. Koehler i Schriften; H. H. Mayer, Über die Pastoralbriefe 1913; Windisch, Taufe u. Sünde, sid. 243 ff. Holtzmann, Theologie II sid. 294 ff. Pfleiderer, Urchristentum II sid. 262 ff.

[2] Även hoppet förekommer (1 Tim 4,10; 5,5; 6,17 jfr Holtzmann a. a. sid. 309). Angående av judendomen påverkat språkbruk jfr Dibelius ad 1 Tim 1,17; 2,10.

så ock i sin kristna gestalt en bred folklig rörelse (jfr W. Köhler, Die Gnosis sid. 5).

Oppositionen mot gnosticismen framväxer sedan på den andra linjen, den av G. T. beroende. Vi finna här mindre av tankens flykt, mindre av djärva idéer, men i stället sinne för en realistisk, sund vardagskristendom, en tro för det kristna livet. Ett slags kulmen utgöra härvidlag pastoralbreven med deras utpräglade och medvetna känsla för det normala, förnuftiga och sunda i liv och lära. De betona det objektiva, den rena läran och den oförfalskade apostoliska traditionen. Den tid har grytt, då det gamla pneumatikerbegreppet betraktas som anstötligt (jfr Reitzenstein, Hist. Mon. u. Hist. Laus. sid. 119, samt 3 Joh. Därtill Harnack, Über den dritten Johannesbrief 1895). Det är betecknande för pastoralbrevens författare att han av den som vill vara fullkomlig „i tro och kärlek och helgelse" fordrar den grekiska kardinaldygden *σωφροσύνη* (1 Tim 2,15). Han riktar sig direkt emot alla asketiska tendenser och uppträder som „ein Verkünder gesunder bürgerlicher Ethik" (Dibelius. jfr Holtzmann a. a. sid. 295), vilket för övrigt enligt Dibelius är hans största historiska förtjänst. Grekernas förkärlek för det måttfulla och rationella sluter förbund med judisk moralism och bundenhet vid traderade läror. Medan den „populärhellenistiska" linjen är direkt beroende av orientalisk mystik, håller sig den andra närmare stoicismen, och även i pastoralbreven kan stoiskt inflytande spåras.

Olika betydelser hos „pistis"; troheten; de troende. Såsom redan nämnts är *πίστις* inte mera, som hos Paulus, beteckningen på det religiösa livets totalitet. För att uttrycka detta sistnämnda använda pastoralbreven *εὐσέβεια*, fromhet, ett ord som förekommer i synnerhet i IV Mack (*εὐσεβής* även hos Syrak) och ett tydligt tecken på grekiskt inflytande (Dibelius Hbuch ad 1 Tim 2,2; Pfleiderer a. a. sid. 277). *Πίστις* användes i stället i betydelserna trohet, dogmatiskt försanthållande, lärosats, dogm (jfr Pfleiderer a. a. sid. 276 f.). Trohet betyder ordet framför allt 2 Tim 4,7: *τὴν πίστιν τετήρηκα* (jfr Dibelius Hbuch, och Deissmann, Licht vom Osten, sid. 232; Holtzmann a. a. sid. 309: fides qua creditur), men även 1 Tim 5,12; Tit 2,10 samt 1 Tim 2,7. Hit hör också *πιστός* 1 Tim 1,12; 3,11; 2 Tim 2,13. Ofta användes *πιστός* som benämning på de kristna, t ex. 1 Tim 4,10. 12; 5,16; 6,2; Tit 1,6 (jfr även 1 Tim 1,16 *τῶν μελλόντων πιστεύειν*). Motsatsen är *ἄπιστος* = icke kristen Tit 1,15; *ἀπιστία* är tillståndet förrän man blivit

kristen (1 Tim 1,13) och *πίστις* det som gör att en människa verkligen har rätt att kalla sig kristen (1 Tim 5,8). Bland dessa kristna *(πιστοί)* finnas emellertid personer som icke äro *πιστοί*: „Vad du har hört av mig och fått betygat av många vittnen, det må den betro åt män som äro *πιστοί*“ (*πιστοῖς ἀνθρώποις*, 2 Tim 2,2).[1] *ἀπιστία* inom de kristnas egen krets förutsättes även Tit 1,6. 15. Det är dels syndigt leverne (v. 6), dels falsk lära (v. 15, jfr Windisch a. a. sid. 250). Enligt Paulus var *πίστις* en makt som uteslöt synden, den som var *πιστός*, syndade icke. Även pastoralbrevens författare känner idealet: „Allt är rent för dem som äro rena“, men verkligheten uppvisar både barn till kristna föräldrar (Tit 1,6) och till och med presbyterer (1 Tim 5,19 f.) som hemfallit åt synden och alltså inte äro *πιστοί* i strängare bemärkelse. En sådan person är enligt hans mening *ἀπίστου κείρων* (1 Tim 5,8).

På detta sätt får *πίστις* en för förhållandena karaktäristisk dubbelbetydelse. Det är samma företeelse som hos Hermas. Teorien och verkligheten stämma inte. Alla kristna borde vara troende *(πιστοί)*, och de kallas så. Men få äro verkligen troende *(πιστοί)*. Lösningen av problemet gestaltar sig emellertid olika för pastoralbrevens författare och för Hermas. Den senare arbetar ännu med pneumatikeridealet, om än med ett förflackat ideal, och finner lösningen i möjligheten av en andra bot, i grund och botten alltså i en för genuint hellenistisk mystik fullkomligt orimlig och oacceptabel teori, att människan för andra gången i sitt liv kan bli pneumatiker och troende. Pastoralbrevens författare, som inte känner detta ideal, eller i varje händelse inte vill veta av det, förlägger i stället avgörandet till lärans och dogmens område, såsom det för alla „troende“ gemensamma. Och då bli alla grader möjliga och naturliga.

Den sunda läran. Det som ger människan rätt att kallas kristen, det som gör en människa till „troende“ är alltså „den sunda läran“ (*ὑγιαίνουσα διδασκαλία* 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; *ὑγιαίνοντες λόγοι* 1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13, jfr Dibelius ad 1 Tim 1,10). Den som äger denna „sunda“, d.v.s. förnuftiga och därför riktiga, lära är „sund i tron“ (*ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει* Tit 1,13;

[1]) Förutsättningen för att man skall kunna bli lärare i församlingen är att man är *πιστός*. Enligt Paulus kunde i princip vilken kristen som hälst bli det, ty varje kristen var *πιστός*. Det var sedan de speciella nådegåvorna som ställde de olika medlemmarna på olika platser i det helas tjänst.

ὑγιαίνοντας τῇ πίστει Tit 2,2), äger m. a. o. den rätta tron, har lärt känna sanningen och kallas *πιστός* (jfr 1 Tim 4,3). Sin sanning och visshet äger denna lära, såsom redan sagts, därigenom att den är oförfalskat traderad (2 Tim 3,14 f.). Därför använder författaren också, då han åberopar genom traditionen bevarade ord, inledningsformeln *πιστὸς ὁ λόγος* (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8; jfr Tit 1,9 [1]).

På samma sätt som *ὁ πιστός* är *ὁ ἐπεγνωκὼς τὴν ἀλήθειαν* (1 Tim 4,3), är *πίστις* detsamma som *ἐπίγνωσις ἀληθείας* (Tit 1,1). 2 Tim 2,18 säges om dem som lära „att uppståndelsen redan har skett", att de genom att själva ha „farit vilse från sanningen", nu „förvända tron hos somliga". Något senare (3,8) användes som paralleller förvirrat förstånd och osäkerhet i tron, då det gäller att förklara varför några stå emot sanningen. Likaså är 2 Tim 1,5 den oskrymtade tron, att man icke endast med munnen bekänner, utan även uppriktigt omfattar „den sunda läran".

Men *πίστις* är inte blott omfattandet av den sunda läran, utan även, såsom redan påpekats, det omfattade, alltså den sunda läran, sanningen själv. Annat kan inte åsyftas med det som adressaten „lärt", „fått visshet om", „bliver frälst igenom", och inhämtat ur „de heliga skrifterna" (2 Tim 3,14 f.). Denna betydelse har *πίστις* 1 Tim 1,19; 4,1. 6; 6,10. 21; Tit 1,4.

Så har *πίστις* återfått sin gamla betydelse i den grekiska filosofien, intellektuell övertygelse och visshet. Pastoralbreven äro i detta avseende icke en isolerad företeelse. Ju mera urkristendomen formar sig till kyrka, dess starkare blir det rationalistiska inslaget. *Πίστις* blir i främsta rummet ren lära och ortodoxi. Den mystiska betydelsen försvinner naturligtvis inte genast. Längst bibehåller den sig i den folkliga litteraturen. Men den betecknar inte mera utvecklingens huvudlinje. Till och med de gnostiska kretsarna, som med Paulus som förebild kunnat använda ordet om de högsta upplevelser mystiken känner, upptaga

[1]) Till tolkningen, av denna formel jfr Mayer a. a. sid. 76 ff., som anser att *λόγος* här är detsamma som *κήρυγμα*, predikan, och förklarar formeln, eftersom engång „die Predigt von der Erlösung birgt *πίστις* in sich und ruft sie bei andern hervor", ungefär så: „denna predikan är trosalstrande". Denna uppfattning om predikan finnes visserligen, såsom vi i det föregående sett, hos Paulus (ovan sid. 12 f.), i pastoralbreven finnes den icke. Otvivelaktigt betyder *πιστός* i den nämnda formeln „säker, viss, tillförlitlig" med en bibetydelse av säkert traderad d. v. s. lära. Jfr Dibelius ad Tit 3,3—7 och 1 Tim 1,15. — Tit. 1,9 betyder *πιστός* tydligen „ren" („ortodox").

i stället de hellenistiska termerna och prisge *πίστις* åt kyrkan. Därefter betyder ordet överallt nära nog detsamma, det intellektuella omfattandet av bestämda läror, antingen man förstår dem, eller — en lika förtjänstfull gärning — omfattar dem tvärtemot sitt eget förnuft, därmed underkastande sig kyrkans och skriftens auktoritet. Skillnad råder sedan blott i värdesättningen av detta slags „tro". Inom kyrkan är den det fullkomliga stadiet och värd högsta beröm, i de gnostiska kretsarna (jfr även Klemens Alexandrinus ovan sid. 96) är den ett lägre stadium, en tolererad räddningsplanka för ofullkomliga människor, vilka icke kunna nå upp till de sanna gnostikernas mystiska upplevelser och gudomliggörelse genom skådandet av sanningen och det personliga mottagandet av uppenbarelsen.

En del, för det mesta formelaktiga uttryck, ha i det föregående icke ännu blivit nämnda. Till formeln *ἐν πίστει* (1 Tim 1,2; 1,4; 3,13; Tit 3,15) jfr Dibelius ad Tit 3,15; samt till 1 Tim 1,14 ävenledes Dibelius. 2 Tim 1,12: *οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα* är helt intellektualistiskt, „tron" har blivit „höjd till vetande". Hymnen eller bekännelsen 1 Tim 13,16 är sannolikt av äldre ursprung och av förf. upptagen, jfr Norden, Agnostos theos sid. 254 f. Här förekommer det mystiskt klingande *μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*. Härmed jämföre man 1 Tim 3,9: *ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*. Den rena läran och dess omfattande och ägande kallas här mysterium, vilket visar huru fjärran författaren i själva verket står från de verkliga mysterierna (jfr Dibelius). Tonvikten vilar på det rena samvetet (jfr 1 Tim 1,5 och 2 Tim 2,22). Icke entusiasm eller mystiska upplevelser, utan självprövning! Ty kristendomens sanningar måste omfattas med uppriktigt sinne. Även i detta visa pastoralbreven tydligt huru kyrkan på alla punkter lyckas åvägabringa den *complexio oppositorum* som allt sedan termen präglats, ansetts vara det karaktäristiska för den begynnande, likaväl som för den fullt utvecklade katolicismen.

II. Judas brev och Andra Petribrevet.

Judasbrevet. Ännu tydligare än pastoralbreven visa Judasbrevet och Andra Petribrevet [1]) huru de hellenistiska tankarna

[1]) Windisch i Hbuch, Hollman och Bousset i Schriften.

förkyrkligas och därmed oskadliggöras. Så står t. ex. *πίστις* i sammanhang som tydligt röja dess ursprungliga betydelse av hemlighetsfull, på mystiskt vis mottagen gudomlig uppenbarelse (jfr *μυστήριον* i past.) och är dock intet annat än den genom apostolisk tradition förmedlade kyrkliga läran. Jud 20 förekommer *πίστις* i en parafras av formeln tro, hopp och kärlek, där uttrycket *ἀγαπὴ θεοῦ* tydligt röjer grundbetydelsen (jfr ovan sid. 23), men *ἡ ἁγιωτάτη πίστις* „eder allraheligaste tro", „som en gång för alla har blivit meddelad *(παραδοθεῖσῃ)* åt de heliga" (v. 3) är „ein fester Bestand an bestimmten Lehren und Überlieferungen" (Windisch), fattade som en gåva given av Gud vid kyrkans grundläggande, med uppgift för de troende att bevara den åt kommande släkten oförfalskad. I överensstämmelse härmed äro de „som icke trodde" (v. 5) icke de som aldrig kommit till tro, utan de som avfallit, jfr änglarnas avfall i v. 6. Översatt till författarens egen tid kommer uttrycket att betyda häretikerna som avfallit från den riktiga läran (jfr pastoralbrevens maning att meddela läran endast åt pålitliga personer 2 Tim 2,2).

Andra Petribrevet. Även i 2 Petr förekommer *πίστις* i ett sammanhang, där det är inbäddat i den hellenistiska fromhetens formler (1,1 ff.). *γνῶσις* (eller *ἐπίγνωσις*) *θεοῦ* skänker delaktighet av gudomlig natur (v. 4) och därmed frihet från förgängelsen. Denna *γνῶσις* har genom gudomlig uppenbarelse meddelats apostlarna såsom *ἐπόπται*, och de ha sedan meddelat den vidare (v. 16), så att nu alla kristna äga „en lika dyrbar tro" (v. 1). Men den uppenbarelse apostlarna fingo var inte till sitt innehåll ny, utan endast en bekräftelse på riktigheten av „det profetiska ordet". Detta skall nu tjänstgöra som det gudomliga ljuset, vilket gudomliggör och saliggör, tills en ny eon medför det verkliga inre (mystiska) ljusets uppflammande i de troendes hjärtan (v. 19, jfr Windisch).[1] — Trots de hellenistiska dragen, trots sammanställningen av *πίστις* och *γνῶσις* (v. 5), är *πίστις* i 2 Petr detsamma som i Jud, den „dyrbara tro" som blivit traderad genom tiderna och vars förnämsta innehåll är „vår Herres, Jesu Kristi, makt och hans tillkommelse" (v. 16). Allt skildras i hellenistiska vändningar, apostlarna äro myster som själva „skådat hans härlighet" (v. 16), en gång skola de troende erfara detsamma, då det gudom-

[1]) Det är nu alltså inte mera fråga blott om traderade läror, utan även om helig skrift med gudomlig auktoritet. Samma uppfattning om skriften fanns i senjudendomen.

liga ljuset uppfyller dem (v. 19), gudomliggör dem och skänker dem oförgänglighet (v. 4), — men tillsvidare kommer allt an på det som utgör förutsättningen härför, fasthållandet vid den apostoliska läran och det profetiska ordet. Därmed är det gnostiska och mystiska neutraliserat och oskadliggjort.

III. Polykarpos' brev.

Till denna grupp av skrifter hör också Polykarpos' brev till församlingen i Filippi.[1] Betecknande nog är detta brev närmare besläktat med 1 Klem än med Ignatios (jfr J. Weiss, Urchristentum sid. 641). Polykarpos skiljer sig från Ignatios därigenom att han är främmande för mystiken, från Klemens, trots den gemensamma moralismen, därigenom att han icke känner G. T. (Polyk 12,1) än mindre lever i dess atmosvär. Brevet är lika lite ett vittnesbörd om hellenistisk mystik som om „entschränktes Diasporajudentum". Det sammanställes därför, som ett vittnesbörd om den kyrklighet för vilken den rena läran, den goda ordningen och det sedliga livet äro summan av praktisk kristendom, lämpligen med pastoralbreven och med dem besläktade skrifter.

Här förekommer nu *πίστις* först i de talrika citaten, varvid det kan vara svårt att säga huruvida Polyk själv inlagt någon särskild betydelse i det, så t. ex. 1,3; 2,1.

I de allra flesta fall är *πίστις* „rätt tro", antingen i betydelsen av traderad lära eller omfattandet av denna. Omfattandet av den apostoliska förkunnelsen är av alltigenom grundläggande betydelse, ett *conditio sine qua non,* så att till och med ett sedligt liv därförutan intet hjälper (5,2). *Πίστις* i denna betydelse är liksom en moder som fött de kristna (*πίστις· ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν* 3,3 [2]). Endast genom den äro de vad de äro. Den

---

[1]) W. Bauer i Hbuch; J. Weiss. Urchristentum sid. 635—642 (Knopf); Krüger hos Hennecke 133 ff.; Pfleiderer, Urchristentum II sid. 256 ff.

[2]) Uttrycket är knappast ett citat ur Gal 4,26, där Paulus säger *ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ — — — — ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν,* ty orden ha hos Polykarpos en annan innebörd, vartill Bauer anför följande parallell i Martyr. Iustini et soc. 4,8: *ὁ ἀληθινὸς ἡμῶν πατὴρ ἐστιν ὁ Χριστός, καὶ μήτηρ ἡ εἰς αὐτὸν πίστις,* vilket visar att *πίστις* även annars betraktades som de troendes moder. I hellenismen förekommer *πίστις* som ett bland många himmelska väsen. Av dessa stå *πίστις* och *πνεῦμα* ofta nära varandra, och det synes mig icke osannolikt att vi i det kända ordet i Hebreerev. (Preuschen, Antilegomena[2] 1905, sid. 5) *Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα κτα.* ha

verkar att deras liv inte blir fåfängt, utan bär frukt (9,1 -2), då däremot de som sakna den, lätt falla offer för falska bröder och kättare (*σκανδάλων* 6,3 jfr Joh. Lindblom, Skandalon sid. 14 i Uppsala universitets årsskrift 1921).

De exempel på dessas *φευδοδιδασκαλία* som Polykarpos meddelar (7,1), visa att det just är fråga om ett avvikande från, eller en godtycklig tolkning av „den från begynnelsen oss traderade läran" (7,2). Däremot framhålles Paulus, som en alla nulevande vida överträffande förkunnare av den sanna läran (*λόγος περὶ ἀληθείας* 3,2). Denna gav han församlingen vid sitt personliga besök hos den, men ännu efter sin död talar han genom sina brev, och genom att studera dem kan man stadfästa sig i den av aposteln meddelade läran, *πίστις* (3,2). Här nämnes alltså Paulus' brev uttryckligen som en källa för ren lära. Detsamma gäller om apostlarna, profeterna (= G. T.) och om Ignatios' brev (6,3 och 13,2).

Med samma vändning som 3,2 omtalas *πίστις* även 4,2, här i ett uttryck som påminner om 1 Tim 2,15 (*σωφροσύνη* följer i 4,3). Även här är det fråga om ren lära. Detsamma 12,2: *aedificet vos in fide et veritate etc.*, jfr Jud 20: *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει κτλ*, och *credituri* = *οἱ μέλλοντες πιστεύειν* (Bauer), vartill genast ansluter sig en kort sammanfattning av den lära som skall omfattas.

Intressant är 8,2: „Ty detta föredöme har han givit oss i sin person, *καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν*" (jfr 10,1: *In his ergo state et domini exemplar sequimini, firmi in fide etc.*). Vi känna från hellenismen och Johannesev. *πιστεύειν* i betydelsen skåda det gudomliga, varigenom den skådande eller „troende" själv gudomliggöres. Här ha vi samma grundtanke omböjd i det etiska, *πιστεύειν* betyder att man omfattar Jesu sedliga liv som en förebild, vilken man själv genom detta omfattande börjar efterlikna.

---

ett uttryck för samma föreställning, i all synnerhet som *μήτηρ* och *πνεῦμα ἅγιον* identifieras även av simonianerna (Bousset, Hauptprobleme sid. 13, 26, 38 o. a.) och *μήτηρ* i andra gnostiska system förekommer som *Σιγή, Χάρις, Ἀλήθεια* o. s. v. (Bousset o. a. sid. 58), understundom också kallas *ἡ ἄνω Μήτηρ* (Bousset a. a. sid. 57). Jfr även Acta Thomae 157,16: *δοξάζομεν καὶ ὑμνοῦμεν σὲ* (sc. *Χριστόν*) *καὶ τὸν ἀόρατόν σου πατέρα καὶ τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα καὶ τὴν μητέρα πασῶν κτίσεων*, samt den manliga och den kvinnliga gestalten, *υἱὸς θεοῦ* och *πνεῦμα* hos Elchasai (Brandt, Elchasai sid. 59 f.). — Naturligtvis finns det här hos Polykarpos ingenting av gnosticism, *πίστις* är inte ett himlaväsen, utan i motsats till de gnostiska spekulationerna den traderade apostoliska förkunnelsen.

ANVÄND LITTERATUR.

a. Förkortningar.

A. T.	Altes Testament.
Denkschr. Wien	Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien.
G. T.	Gamla Testamentet.
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GN (= GNachr.)	Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil.-hist. Klasse).
Hbuch	Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1906 ff. utgiven av H. Lietzmann, delvis ofullbordad, delvis redan utkommen i ny upplaga.
Kultur d. G.	Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. von Paul Hinneberg, Berlin u. Leipzig.
Meyer	Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.
N. T.	Nya testamentet, Neues Testament.
PrJ	Preussische Jahrbücher.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgeg. von Fr. M. Schiele u. L. Zscharnack. Tübingen 1909—1913.
RgV	Religionsgeschichtliche Volksbücher, herausgeg. von Fr. M. Schiele.
SAB	Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Schriften	Die Schriften des N. T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, 3. Aufl. Göttingen 1917—18 (tredje uppl. efter J. Weiss' död utgiven av W. Bousset och W. Heitmüller).
Teol. Tidskr.	Teologisk Tidskrift, utg. av J. Gummerus och Edv. Stenij, Helsingfors.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken.
TU (= TuU)	Texte und Untersuchungen (utg. av Adolf v. Harnack).
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZNTW	Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft.
LXX	Septuaginta.

Förkortningen av namnen på de behandlade skrifterna är den gängse, dock torde observeras att Rm är Paulus' brev till församlingen i Rom, medan Rom är Ignatios' brev till samma församling. Ef

är det kanoniska Efeserbrevet, Efes däremot Ignatios' Efeserbrev. På samma sätt är Pol Ignatios' brev till Polykarpos, Polyk det av denne skrivna brevet till församlingen i Filippi.

b. Editioner av källorna.

För N. T. ha använts Novum Testamentum Graece, curavit E. Nestle, ed. nona recognita, Stuttgart 1912; Griechisches Neues Testament, Text mit kurzem Apparat (Handausgabe) von Hermann Freiherr von Soden, Göttingen 1913, samme författares Die Schriften des N. T:s in ihrer ältesten, erreichbaren Textgestalt Bd II, 1913 samt A. Huck, Synopse der drei ersten Evangelien, 6. Aufl. Tübingen 1922.

De apostoliska fäderna citeras enligt F. X. Funk, Die apostolischen Väter, 2. Aufl. Tübingen 1906, varjämte Gebhardt-Harnack-Zahn, Patrum apostolicorum opera I—III, Leipzig 1876—77 rådfrågats.

Apostla-akterna citeras enligt Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I—II, Leipzig 1891—1903.

Angående Salomo-odena och de gnostiska skrifterna, se sid. 92 och 93.

c. Författare.

(Arbeten som icke citerats i framställningen äro satta inom parentes.)

W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, TU XV 4, 1897.

O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, 2. Aufl. Freiburg 1913.

P. Barth, Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, 5. Aufl. Leipzig 1912.

W. W. Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911.

W. Bornemann, Der erste Petrusbrief — eine Taufrede des Silvanus? ZNTW 1919/20.

Wilh. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des N. T:s und der alten Kirche, Göttingen 1895.

— Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. Berlin 1906.

— Die Offenbarung des Johannis (Meyer 6. Aufl.), Göttingen 1906.

— Gnosis, artikel i Pauly-Wissowa VII, 1503 ff. Stuttgart 1912.

— Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907.

— Jesus, RgV, 3. Aufl. Tübingen 1907.

— Johannesevangelium, RGG III 608 ff.

— Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915.

— Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, recension GGA 1914.

— Kyrios Christos, Göttingen 1913, 2. Aufl. 1921.

W. Brandt, Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk, Leipzig 1912.

(M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum, RgV, Tübingen 1920.)

R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910.
— Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921.
H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, Göttingen 1913.
H. S. Chamberlain, Mensch und Gott, München 1921.
(C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Giessen 1916.)
(— Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., Giessen 1909.)
P. Corssen, Paulus und Porphyrios, ZNTW 1919/20.
Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch von G. Gehrich, 2. Aufl. Leipzig u. Berlin 1914.
A. Deissmann, Licht vom Osten, 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1909.
— Paulus, Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911.
(K. Deissner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 2. Aufl. Leipzig u. Erlangen 1921.)
M. Dibelius, Der Brief des Jakobus (Meyer 7. Aufl.), Göttingen 1921.
— Der Offenbarungsträger im „Hirten" des Hermas, i Harnack-Ehrung, Leipzig 1921.
— Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
— Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.
— Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, Göttingen 1911.
A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891.
— Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903.
P. Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannesev. ThStKr 1905.
E. v. Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus, ThStKr 1912.
— Die Urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902.
— Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904.
P. Drews, Untersuchungen zur Didache, ZNTW 1904.
P. Feine, Einleitung in das N. T. 2. Aufl. Leipzig 1918.
— Theologie des N. T:s, 3. Aufl. Leipzig 1919.
E. Foerster, Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief, i Harnack-Ehrung, Leipzig 1921.
W. Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos, Giessen 1911.
A. Fridrichsen, Se Edv. Lehmann.
(J. Geffcken, Christliche Apokryphen, RgV, Tübingen 1908.)
(— Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt, 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1920.)
E. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, TU XII 3, 1894.
Grafe, Glaube im N. T. i RGG II 1426 ff.
H. Gunkel, Die Oden Salomos, i Reden und Aufsätze, Göttingen 1913.
— Die Oden Salomos, ZNTW 1910.
— Die Wirkungen des heiligen Geistes usw. Göttingen 1888, 3. Aufl. 1909.

H. Gunkel, Salomo-Oden, RGG V 226 ff.
— Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895 (anast. Neudruck 1921).
— Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. Göttingen 1903, 2. Aufl. 1910.
A. v. Harnack, Der erste Clemensbrief, SAB 1909.
— Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908.
— Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 3. Aufl. Leipzig 1915.
— Dogmengeschichte, 5. Aufl. Tübingen 1914.
— Ein jüdisch-christlicher Psalmbuch aus dem 1. Jhd. 1910.
— Geschichte der urchristlichen Literatur I 1893, II, 1 1897.
— Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, i Kultur d. G. I, IV, 1: Geschichte der christl. Religion, 2. Aufl. 1909.
— Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 3. Aufl. Freiburg i B. 1894.
— Lehre der zwölf Apostel. TU II. 1884.
— Lukas der Arzt, Leipzig 1906.
— Militia Christi, Tübingen 1905.
— Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Leipzig 1911.
— Über das gnostische Buch Pistis Sophia, TU VII 2, 1890.
— Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk, ZThK 1892.
— Über den dritten Johannesbrief, TU XV 3, 1895.
— Über den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffung", PrJ Bd 164 (1916) och i Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Giessen 1916.
— Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs, ZNTW 1905.
— Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes. ZNTW 1900.
E. Hatch, Griechentum und Christentum, deutsch von Erwin Preuschen, Freiburg 1892.
W. Heitmüller, „Im Namen Jesu", Göttingen 1903.
— Jesus, Tübingen 1913.
— Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903.
— Taufe und Abendmahl im Urchristentum, RgV, Tübingen 1911.
E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen u. Leipzig 1904.
— Handbuch zu den neutest. Apokr., Tübingen u. Leipzig 1904.
H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen 1903.
H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 2. Aufl. Tübingen 1911.
(A. Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, RgV, Tübingen 1910.)
A. Jülicher, Einleitung in d. N. T. 6. Aufl. Tübingen 1913.
G. Kittel, Die Oden Salomos. Überarbeitet oder einheitlich, Leipzig 1914.
R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905.
— Der erste Clemensbrief TU XX 1, 1899.

R. Knopf, Die Briefe Petri und Judä (Meyer, 7. Aufl.). Göttingen 1912.
— Einführung in d. N. T. Giessen 1919.
(— Probleme der Paulusforschung, Tübingen 1913.)
J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster i/W. 1914.
K. Köhler, Der κύριος Ἰησοῦς in den Evangelien und der Spruch vom Herr-Herr-sagen, ThStKr 1915.
W. Köhler. Die Gnosis, RgV, Tübingen 1911.
Edv. Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker, i Kultur d. G. I, III,1: Die Religionen des Ostens, 2. Aufl. Berlin u. Leipzig 1913.
— och A. Fridrichsen, 1 Kor 13, Eine christlich-stoische Diatribe, ThStKr 1922.
M. Lidzbarski, Neue Götter, GN 1916.
R. Liechtenhan, Gnostizismus RGG II 1472 ff.
H. Lietzmann, Wie wurden die Schriften des N. T. heilige Schrift? Tübingen 1907.
— se Hbuch!
J. Lindblom, Das ewige Leben, Uppsala und Leipzig 1914.
— Skandalon, i Uppsala univ. årsskrift 1921.
W. Macholtz, Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens, ThStKr 1915.
H. H. Mayer, Über die Pastoralbriefe, Göttingen 1913.
Edv. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, I. Die Evangelien, II. Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret, Stuttgart-Berlin 1921.
A. Norden, Agnostos theos, Leipzig u. Berlin 1913.
— Die antike Kunstprosa vom VI Jarh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 1898.
A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, Leipzig 1920.
R. Otto, Das Heilige, 4. Aufl. Breslau 1920.
Fr. Overbeck, Christentum und Kultur, aus dem Nachlass herausgeg. von C. A. Bernoulli, Basel 1919.
Johs Pedersen, Israel I—II, Sjaeleliv og Samfundsliv, Kopenhavn 1920.
O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2. Aufl. Berlin 1902.
M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909.
A. Pott, Das Hoffen im N. T., Leipzig 1915.
O. Procksch, Petrus und Johannes bei Marcus und Mattheus, Gütersloh 1920.
R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl. Leipzig-Berlin 1920.
— Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906.
— Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Göttingen 1916.
— Poimandres, Leipzig 1904.
— Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Strassburg 1901.
A. Schlatter, Der Glaube im N. T. 3. Bearb. Calv & Stuttgart 1905.
C. Schmidt, Die alten Petrusakten, TU XXIV 1, 1903.
— Gnostische Schriften in Koptischer Sprachen, TU VIII 1. 2. 1893.

C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I. Leipzig 1905.
K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919.
E. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 3. Aufl. von Zimmern u. Winkler, Berlin 1902.
A. Seeberg, Der Katechismus des Urchristentums, Leipzig 1903.
R. Sohm, Kirchenrecht I. Leipzig 1892.
Fr. Spitta, Der Brief des Jakobus, i Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, 1896.
E. Vischer, Der Apostel Paulus und sein Werk, 2. Aufl. Leipzig-Berlin 1921.
— Offenbarung des Johannes RGG IV 922 ff.
D. Völter, Bemerkungen zum ersten Klemensbriefe ZNTW 1906.
H. Weinel, Biblische Theologie des N. T:s, 2. Aufl. Tübingen 1913.
— Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter, Tübingen 1899.
— Paulus, der Mensch und sein Werk, 2. Aufl. Tübingen 1915.
B. Weiss, Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung TU XXXV 3, 1910.
J. Weiss, Christus, Die Anfänge des Dogmas RgV. Tübingen 1909.
— Das Urchristentum, Göttingen 1913—17 (am Schluss ergänzt von R. Knopf).
— Der erste Korintherbrief (Meyer 9. Aufl.), Göttingen 1910.
— Die Bedeutung des Paulus für den modernen Christen ZNTW 1919/20.
— Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1904.
— Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl. Göttingen 1900.
— Paulus und Jesus, Berlin 1909.
J. Wellhausen, Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt, 2. Ausg. Berlin 1909.
— Das Ev. Matthaei, üb. u. erkl. 2. Ausg. Berlin 1914.
— Das Ev. Lucae, üb. u. erkl. Berlin 1904.
— Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Ausg. Berlin 1911.
P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, och Die urchristlichen Literaturformen, 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912 (Hbuch).
P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, Tübingen 1897.
— Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. Tübingen 1904.
— Die Quellen des Lebens Jesu, RgV, Tübingen 1913.
— Die synoptische Frage, Tübingen 1899.
— Jesus, 2. Aufl. Tübingen 1916.
— Jesus und Paulus, Antithesen zu Boussets Kyrios Christos, ZThK 1915, även i särtryck. Tübingen 1915
— Paulus als Heidenmissionar, 2. Aufl. Tübingen 1909.
C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London, i Denkschrift Wien 1888.
G. Wetter, „Der Sohn Gottes", Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, Göttingen 1916.
— Der Velgeltungsgedanke bei Paulus, Göttingen 1912.

GEN. THEOL. SEMINARY
LIBRARY

G. Wetter, Det romerska världsväldets religioner vid början av vår tideräkning, Stockholm 1918.
— „Ich bin es", eine Johanneische Formel, ThStKr 1915.
H. Windisch, Das Christentum des zweiten Clemensbriefes, i Harnack-Ehrung, Leipzig 1920.
— Die Frömmigkeit Philos, Leipzig 1909.
— Taufe und Sünde im ältesten Christentum, Tübingen 1908.
W. Wrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs, Göttingen 1906.
— Paulus, RgV, 2. Aufl. Tübingen 1907, svensk övers. Stockholm 1906.
— Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe, 1891.
Th. Zahn, Einleitung in das N. T. 3. Aufl. Leipzig 1906.
— Das Evangelium des Mattäus, 4. Aufl. Leipzig u. Erlangen 1922.
— Das Ev. des Lucas, 3. u. 4. Aufl. ibid. 1920.
— Das Ev. des Johannes 5. u. 6. Aufl. ibid. 1921.
— Der Brief des Paulus an die Römer, 1. u. 2. Aufl. Leipzig 1910.
— Der Brief des Paulus an die Galater, 3. Aufl. (durchgesehen von Fr. Hauck). Leipzig u. Erlangen 1922.)

234.2S
G997
v.2

Gyllenberg, R.

Pistis

234.2S
G997
v.2